Grundlinien

der

Philosophie.

Von

Dr. Karl Werner,
Professor im theologischen Seminar zu St. Pölten.

Regensburg.
Verlag von G. Joseph Manz.
1855.

Vorrede.

Mit vorliegender Schrift ist eine encyclopädische Darstellung des Gesammtgebietes der speculativen Erkenntniß beabsichtigt. Nur die Philosophie der Geschichte wurde vorläufig ausgeschlossen und einer besonderen Arbeit als Gegenstand vorbehalten. Für diese Ausschließung haben lediglich äußere Zweckmäßigkeitsgründe entschieden; denn an sich genommen, hat die Geschichtsphilosophie im Systeme der Philosophie eine nothwendige Stelle, und ist deßhalb auch in dieser Schrift ausdrücklich als letzter und abschließender Theil des Systems angegeben. Daß der speculative Gedanke, wie er in die Geschichte Licht hineinträgt, so auch von der Geschichte wieder Licht zu empfangen habe, darf als eine unbestreitbare Wahrheit gelten und könnte nur zum größten Nachtheile aller wesentlichen Interessen der Speculation in Abrede gestellt werden. Gleichwohl muß jeder organische Theil eines Systems auch für sich ein selbstständiges Ganzes darzustellen vermögen; und so ist denn auch von diesen „Grundlinien" ein in sich abgeschlossener Gedankenkreis

umgränzt, innerhalb dessen die philosophische Idee bis dahin entwickelt wird, wo sie in die von ihr postulirte Geschichte einmündet, um an den Ergebnissen derselben ihre an sich und vor aller Geschichte geltende Wahrheit zu erproben und nachzuweisen.

Damit ist nun auch wenigstens im Allgemeinen die in diesem Buche verfolgte Gedankenrichtung kenntlich gemacht, und vielleicht auch die für seinen Inhalt in Anspruch genommene Bezeichnung einer christlichen Philosophie zum Theile schon gerechtfertigt. Eine nähere und umständlichere Erklärung dieser Bezeichnung halte ich für überflüssig, indem der mit ihr verknüpfte Sinn bei einer aufmerksamen Durchsicht der vorliegenden Schrift sich unzweideutig hervorstellen dürfte. Man wird sich hoffentlich überzeugen, daß der christlichen Philosophie hier keine anderen Functionen zugewiesen sind, als eben jene, welche die Philosophie überhaupt zu üben hat, und daß es dem Verfasser um die selbstständige Würde und Bedeutung der Philosophie aufrichtig Ernst sei. Ebendeßhalb ist er aber auch bemüht gewesen, alle jene Voraussetzungen wahrzunehmen, ohne deren Beachtung die Philosophie der Wirklichkeit und dem Leben und Allem, was ein Recht zu sein und zu gelten hat, niemals gerecht werden kann. Sollte der Verfasser das Zugeständniß erlangen, daß er in seiner Anschauung vom Wesen der christlichen Philosophie den ächten Begriff der Speculation erfaßt habe, so würde er sich dessen freuen um der Sache willen, deren Dienst er zum Berufe seines Lebens gemacht hat; er hat in Wahrheit keinen höheren Wunsch, als daß von den ewigen Ideen, welche im Dasein und Leben der Menschheit durch die Kirche vertreten sind, etwas in seinem Buche durchscheinen möge. Über die

Art, auf welche diese Ideen im menschlichen Denken zu vermitteln seien, herrschen wohl zur Zeit abweichende Ansichten; darin dürften indeß alle Sachkundigen übereinstimmen, daß die Denkkategorien einer bestimmten Zeit und einer bestimmten Schule keine einzige und ausschließliche Geltung haben, und jeder tiefere Griff einer nachfolgenden Epoche im Gebiete des philosophischen Gedankens zu Unterscheidungen und Verbindungen führen müsse, welche im Bewußtsein einer früheren Zeit nicht lagen. Hiedurch soll aber eben eine stets tiefer vermittelte Erkenntniß der Einen christlichen Wahrheit erwirkt werden; denn jeder Fortschritt im geistigen Leben der Menschheit muß nothwendig auch der religiösen Erkenntniß zu Gute kommen. Man wird kaum irren, wenn man die Aufgabe der Philosophie in unseren Tagen darin sucht, daß der durch die ältere christliche Speculation in's philosophische Bewußtsein eingeführte Gedanke einer geistigen Realität in der Idee der freiwollenden, selbstbewußten Persönlichkeit vertieft werde, womit auch die Möglichkeit dargeboten scheint, den aus den mittelalterlichen Schulen ererbten Streit zwischen Nominalismus und Realismus sammt allen an ihm hangenden Fragen einer endgiltigen Schlichtung entgegen zu führen. Wenn nun jedes System als menschliches Werk im Flusse der Zeit steht und im gewissen Sinne Product seiner Zeit ist, so wird man auch die heutigen Errungenschaften der Philosophie nur als Vorarbeiten zu künftigen Gestaltungen derselben ansehen können, in welchen alles Wahre und Tiefe, was in früheren Zeiten gedacht worden ist, seine Stelle zu finden hat und durch Verbindung mit neuen, jetzt noch unerschlossenen Elementen um so fester begründet und vielseitiger beleuchtet und vermittelt werden

soll. Eben so gewiß ist es aber, daß jene Zukunft nur durch eine stete Auffrischung der Geister an den bereits vorhandenen älteren und neueren Denkmälern christlicher Weisheit erzielt werden könne, und daß man kein irgendwo sich findendes **fermentum cognitionis** verloren gehen lassen dürfe, wenn auch zur Zeit die Bedingungen seiner gedeihlichen und fruchttreibenden Wirksamkeit noch nicht vorhanden sein sollten.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

		Seite
§. 1.	Die Philosophie	1
§. 2.	a. als Idealismus der Wissenschaft	3
§. 3.	b. als speculative Forschung	4
§. 4.	1. Das speculative Denken.	
	α. Dogmatismus.	
	β. Skepticismus.	
	γ. Idealismus	8
§. 5.	2. Das speculative Erkennen.	
	α. Materialismus.	
	β. Spiritualismus.	
	γ. Realismus	10
§. 6.	3. Das speculative Wissen.	
	α. Empirismus	13
§. 7.	β. Apriorismus	22
§. 8.	γ. Speculation.	
	αα. Schauen.	
	ββ. Glauben.	
	γγ. Wissen	24

Seite
§. 9. c. als System 30
§. 10. 1. Prinzip 30
§. 11. 2. Methode 35
§. 12. 3. Gliederung 42

Erster Theil.

Metaphysik oder die Philosophie im Elemente des reinen Gedankens.

§. 13. Inhalt der Metaphysik 47

Erste Abtheilung.

Die speculative Kosmologie.

§. 14. Übersicht 48

Erster Abschnitt.

Die speculative Psychologie.

§. 15. Inhalt der speculativen Psychologie 48
§. 16. a. Die Selbstheit des Geistes 50
§. 17. b. Die Bedingtheit des Geistes 61
§. 18. c. Die Wesenseigenthümlichkeit des selbstigen und bedingten Geistes 70

Zweiter Abschnitt.

Die speculative Physik.

§. 19. Aufgabe der speculativen Physik 77
§. 20. a. Wesensbestimmtheit der Natur.
1. Die Natur als bedingte Antithese des bedingten Geistes.
2. Die in ihrem antithetischen Verhältnisse zum Geiste begründete Wesensbestimmtheit der Natur.
3. Der in der eigenthümlichen Wesensbedingtheit ausgesprochene Hinweis der Natur auf den Geist 77
§. 21. b. Daseinsweise der Natur 81
§. 22. 1. Die im Naturdasein sich offenbarende Thätigkeit:

		Seite
	α. Prinzip.	
	β. Inhalt.	
	γ. Ziel derselben	81
§. 23.	2. Das Stoffliche im Naturdasein als	
	α. Substrat.	
	β. Träger.	
	γ Product der Naturthätigkeit	86
§. 24.	3. Die wesentlichen Daseinsformen der Natur	
	α. Bewegung in	
	β. Raum und	
	γ. Zeit	90
§. 25.	c. Leben der Natur	97
§. 26.	1. Kosmisches Leben	98
§. 27.	2. Tellurisches Leben	100
§. 28.	3. Epitellurisches Leben	
	α. Mineral	102
§. 29.	β. Pflanze	103
§. 30.	γ. Thier	106

Dritter Abschnitt

Speculative Anthropologie.

§. 31.	Der Mensch	110
§. 32.	a. Weltstellung des Menschen	111
§. 33.	b. Wesenseigenthümlichkeit des Menschen	112
§. 34.	c. Die der Idee des Menschenwesens entsprechende Lebensbethätigung desselben	113

Zweite Abtheilung.

Die speculative Theologie.

§. 35.	Orientirung	119
§. 36.	a. Gottes Sein	119
§. 37.	b. Gottes Wesen	122
§. 38.	c. Gottes Leben.	
	1. Die Idee des göttlichen Lebens	126
§. 39.	2. Der Prozeß des göttlichen Lebens	127
§. 40.	3. Der Organismus des göttlichen Lebens	129

Seite

Dritte Abtheilung.

Die speculative Kosmotheologie.

§. 41. Inhalt der speculativen Kosmotheologie 132
§. 42. a. Die vorzeitliche Idee der Welt 133
§. 43. b. Die zeitliche Schöpfung der Welt 140
§. 44. c. Der überzeitliche Zweck der Welt 142

Zweiter Theil.

Die Philosophie des Lebens.

§. 45. Inhalt, Umfang und Gliederung 149

Erste Abtheilung.

Die speculative Ethik.

§. 46. Übersicht 151

Erster Abschnitt.

Die sittliche Kraft.

§. 47. a. Die realen Elemente der sittlichen Kraft:
1. Wille.
2. Trieb.
3. Gewissen 152
§. 48. b. Die ideelle Signatur der sittlichen Kraft:
1. Freiheit 155
§. 49. 2. Recht 159
§. 50. 3. Pflicht 162
§. 51. c. Der ethische Beruf der sittlichen Kraft:
1. Selbstbethätigung.
2. Selbstbefriedigung.
3. Selbstvollendung 166

Seite

Zweiter Abschnitt.

Die sittliche Idee.

§. 52. Orientirung 171
§. 53. a. Die absolute Wahrheit der sittlichen Idee 172
§. 54. b. Die göttliche Macht der sittlichen Idee 173
§. 55. 1. Die sittliche Idee als Ordnerin des Weltganzen 174
§. 56. 2. Die sittliche Idee als Ordnerin der menschlichen Wirkungssphäre 175
§. 57. 3. Die sittliche Idee als Ordnerin der Lebensthätigkeit des Menschen 177
§. 58. α. als Geistwesens 177
§. 59. β. als Naturwesens.
αα. Geschlecht.
ββ. Temperament.
γγ. Alter 178
§. 60. γ. als Gattungswesens.
αα. Der Socialberuf des Menschen.
א. Trieb zur Gesellung.
ב. Zweck der Gesellung.
ג. Nothwendigkeit der Gesellung 181
§. 61. ββ. wesentliche Arten der Association
א. Familie 183
§. 62. ב. Staat.
ααα. Naturstaat.
βββ. Rechtsstaat.
γγγ. Culturstaat 185
§. 63. ג. Kirche 191
§. 64. γγ. die organischen Functionen des socialen Lebens.
א. Stände.
ααα. Nährstand.
βββ. Wehrstand.
γγγ. Lehrstand 193
§. 65. ב. Ämter.
ααα. Gesetzgebung.
βββ. Leitung.
γγγ. Gericht 195
§. 66. ג. Gewalten.
ααα. väterliche,
βββ. königliche,
γγγ. priesterliche Autorität 197
§. 67. c. Das absolute Recht der sittlichen Idee 198

Seite
§. 68. 1. Die sittliche Verantwortlichkeit.
α. Das Rechtsgewissen.
β. Das moralische Gewissen.
γ. Das religiöse Gewissen 198
§. 69. 2. Die sittliche Schuld.
α. Unrecht.
β. Fehler.
γ. Sünde 199
§. 70. 3. Die sittliche Vergeltung.
α. Das Recht der sittlichen Vergeltung.
αα Strafe.
ββ. Züchtigung.
γγ. Buße 201
§. 71. β. Der Zweck der sittlichen Vergeltung.
αα. Genugthuung.
ββ. Besserung.
γγ. Sühnung 202
§. 72. γ. Der Vollzug der sittlichen Vergeltung.
αα. Das Gericht der sittlichen Weltordnung.
ββ. Das Gericht der göttlichen Weltleitung.
γγ. Das göttliche Endgericht 202

Dritter Abschnitt.

Das sittliche Wirken.

§. 73. Orientirung 204
§. 74. a. Die Selbstbegründung der sittlichen Persönlichkeit.
1. Die sittliche Gesinnung.
α. Pflichtbewußtsein.
β. Triebfeder.
γ. Die sittliche Stimmung 205
§. 75. 2. Die sittliche Übung.
α. Selbstbeherrschung.
β. Selbstanstrengung.
γ. Selbstvervollkommnung 207
§. 76. 3. Der sittliche Charakter.
α. Besonnenheit.
β. Stärke.
γ. Beharrlichkeit 208
§. 77. b. Die Selbstvertiefung der sittlichen Persönlichkeit.
1. Die sittliche Gerechtigkeit.

		Seite
	α. Gesetzlichkeit.	
	β. Rechtschaffenheit.	
	γ. Gewissenhaftigkeit	209
§. 78.	2 Die sittliche Güte.	
	α. Der eudämonistische Trieb zum Guten.	
	β. Die natürliche Neigung zum Guten.	
	γ. Die tugendhafte Gesinnung	212
§. 79.	3. Die sittliche Heiligkeit	214
§. 80.	c. Die Selbstbewährung der sittlichen Persönlichkeit	214
§. 81.	1. Selbstpflichten:	
	α. im Verhalten des Geistes zu sich selbst	215
§. 82.	β. im Verhalten des Geistes zu der ihm eignenden Naturindividualität	216
§. 83.	γ. zu der ihn tragenden und ergänzenden äußeren Naturwirklichkeit	219
§. 84.	2. Socialpflichten	222
§. 85.	α. in Rücksicht auf das sociale Nebeneinandersein	223
§. 86.	β. in Rücksicht auf das sociale Miteinandersein	227
§. 87.	γ. in Rücksicht auf das sociale Füreinandersein	229
§. 88.	3. Berufspflichten.	
	α. Der allgemeine Socialberuf.	
	β. Der besondere Standesberuf.	
	γ. Der Amtsberuf.	
	αα. Der häusliche Amtsberuf.	
	ββ. Der staatliche Amtsberuf.	
	γγ. Der kirchliche Amtsberuf	231

Zweite Abtheilung.

Die Religionsphilosophie.

§. 89.	Übersicht	234

Erster Abschnitt.

Die Idee der Religion.

§. 90.	a. Das religiöse Bedürfniß	236
§. 91.	b. Die religiöse Stimmung	236
§. 92.	c. Der religiöse Bewußtseinsinhalt	237
§. 93.	1. Das religiöse Verhältniß zu Gott dem Herrn.	
	α. Gott als Weltschöpfer	239

Seite

§. 94. β. Gott als Weltregent 240
§. 95. γ. Gott als Weltrichter 246
§. 96. 2. Das religiöse Verhältniß zu Gott dem Vater 248
§. 97. α. Gott als Fürsorger der Menschen 249
§. 98. β. Gott als Erzieher der Menschen 253
§. 99. γ. Gott als Beglücker der Menschen 256
§. 100. 3. Das religiöse Verhältniß zu Gott als Urgutem 257
§. 101. α. Gott als Urbild aller Vollkommenheit 259
§. 102. β. Gott als Urquell aller Vollkommenheit 260
§. 103. γ. Gott als Urziel der Vollendung 263

Zweiter Abschnitt.

Die Idee der Offenbarung.

§. 104. Die Offenbarung als Lebensquell der Religion 265
§. 105. a. Die Offenbarung des göttlichen Gesetzes 266
§. 106. b. Die Offenbarung des göttlichen Heiles.
1. Die menschliche Heilsbedürftigkeit 268
§. 107. 2. Die menschliche Heilsfähigkeit 270
§. 108. 3. Die göttliche Heilsordnung 275
§. 109. c. Die Offenbarung des himmlischen Menschen 277
§. 110. 1. Der himmlische Mensch als Idealmensch 278
§. 111. 2. Der himmlische Mensch als Heiland 278
§. 112. 3. Der himmlische Mensch als Stammhaupt des menschlichen Geschlechtes 282

Dritter Abschnitt.

Die Idee der Kirche.

§. 113. Die Kirche als der in's geschichtliche Leben der Menschheit projicirte himmlische Mensch 283
§. 114. a. Die Kirche als Mittlerin des religiösen Lebens:
1. Das Prophetenamt der Kirche.
2. Das Hirtenamt der Kirche.
3. Das Versöhnungsamt der Kirche 285
§. 115. b. Die Kirche als religiöse Heilsgemeinschaft:
1. Erbauung.
2. Fürbitte.
3. Segnung 287

Seite

§. 116. c. Die Kirche als höchster Abschluß der menschlichen Werkthätigkeit:
1. Kirche und Gesellschaft.
2. Kirche und Wissenschaft.
3. Kirche und Kunst 288

Dritte Abtheilung.

Die Kunstphilosophie.

§. 117. Orientirung 291

Erster Abschnitt.

Der bildnerische Trieb.

§. 118. a. Die bildnerische Anlage:
1. Natürliche Einbildungskraft.
2. Verstand.
3. Ideale Intuition 292
§. 119. b. Die bildnerische Thätigkeit:
1. Produciren.
2. Idealisiren.
3. Individualisiren 294
§. 120. c. Die bildnerischen Zwecke:
1. Darstellen.
2. Sinnbilden.
3. Erheben.
α. Geistige Erhebung.
β. Erhebung der bildungsfähigen Naturwirklichkeit.
γ. Cultus der Idee 296

Zweiter Abschnitt.

Das Schöne.

§. 121. a. Das Wesen der Schönheit 298
§. 122. 1. Das Schöne in seinen Artunterschieden.
α. Das Anmuthige.
β. Das Rührende.
γ. Das Erhabene 299
§. 123. 2. Das Schöne in seinen Stufenunterschieden.
α. Das Naturschöne 303

Seite

§. 124. β. Das classisch Schöne 306
§. 125. γ. Das idealisch Schöne 311
§. 126. 3. Das Ideal des Schönen 313
§. 127. b. Das Maaß der Schönheit.
1. Das subjective Maaß.
2. Das objective Maaß.
3. Das absolute Maaß 315
§. 128. c. Das Gesetz der Schönheit.
1. Eurythmie.
α. Fülle.
β. Begränzung.
γ. Einheit.
2. Schwunghaftigkeit.
α. Lebendigkeit.
β. Innigkeit.
γ. Tiefe.
3. Adel.
α. Sinnigkeit.
β. Würdigkeit.
γ. Weihe 318

Dritter Abschnitt.

Die Kunst.

§. 129. Die künstlerische Thätigkeit 320
§. 130. a. Die künstlerische Stoffschöpfung 321
§. 131. b. Die künstlerische Formgebung 322
§. 132. c. Die Darstellungsarten des Kunstschönen. Die Künste . . 324

Einleitung.

§. 1.

Der ganze und volle Begriff der Philosophie läßt sich nur durch sie selbst geben, und wird nach der Tiefe seines Inhaltes und Weite seines Umfanges nur von Jenen gedacht, in deren geistigem Dasein die Philosophie die lebendige Form des Verständnisses aller erfahrbaren Dinge geworden ist. Demnach kann ein Begriff der Philosophie, welcher vor aller philosophischen Forschung gegeben werden soll, nur formale Bestimmungen in sich enthalten. In diesem Sinne mag sie vorläufig definirt werden als die allgemeine Wissenschaft, als d i e Wissenschaft schlechthin, als diejenige Erkenntniß, in welcher sich alle besonderen Erkenntnißzweige des menschlichen Wissens zur lebendigen Einheit vermitteln. Da nun Alles, was im Bereiche menschlicher Erfahrung liegt, in den Gesichtskreis der philosophischen Betrachtung gerückt werden kann und soll, so wird kein Begriff, den man von der Philosophie als Wissenschaft geben will, zu weit ausfallen; andererseits aber auch wieder keiner zu eng und ausschließend, indem ihr kein anderes, als das vollkommenste und zweifelloseste Verständniß der Dinge genügt. Darum aber ist die Philosophie, gleichwie sie nach dem Ideale der Erkenntniß strebt, so selbst auch ein Ideal, und da sie als fertige Wissenschaft und absoluter Besitz der Denkenden nicht existirt, so muß man wohl auch zugeben, daß es einen absoluten und fertigen Begriff der Philosophie nicht gebe. Als etwas Fertiges

will aber sie selbst sich nicht geben, da sie nicht als vollendete Weisheit, sondern als Liebe zur Weisheit sich ankündigt, womit zunächst eine gewisse Stimmung und Richtung des strebenden Geistes ausgedrückt ist, welcher das Ideal der Erkenntniß zum Ziele seines Lebens macht. In dieser Absicht des philosophischen Strebens und Forschens besteht, abgesehen von der Möglichkeit oder Unmöglichkeit ihrer vollen Verwirklichung, der ächt sittliche, allzeit geltende Werth der Philosophie; die Liebe zur Weisheit ist eine edelste Liebe, ihre Mühen und Thaten sind edelste Manifestationen des sittlichen Geistmenschen.

Der Gegenstand des philosophischen Nachdenkens ist die Gesammtheit dessen, was in den Kreis der geistigen Erfahrung des Menschen fällt, und den wesentlichen Inhalt seines Wissens um sich, Gott und Welt ausmacht, — das Ziel der philosophischen Forschung ist die Einsicht in Wesen, Grund und Zusammenhang der Dinge, in deren philosophischem Begreifen der forschende Geist sich die höchste Wahrheit, Gewißheit und Klarheit menschlichen Verständnisses erringen will. Hiemit ist das von der sittlichen Liebe zur Weisheit beseelte Streben des philosophischen Geistes in Absicht auf Umfang und Inhalt, Wesen und Form bestimmt, und mit dieser Bestimmung sind denn auch die ersten und allgemeinsten Andeutungen über den eigentlichen Begriff der Philosophie gegeben.

Um denselben bestimmter und ausführlicher zu entwickeln, müssen die Elemente näher berücksichtigt werden, aus deren inniger Wechseldurchdringung die philosophische Erkenntniß erzeugt und als System der Wissenschaft herausgebildet wird. Diese Elemente verhalten sich als Ideelles und Reelles, als Denken und Sein zu einander wie Licht und Schwere, Kraft und Stoff, in deren Ineinandersein und Ineinanderwirken alles organische Leben sich auswirkt und gestaltet. Als organisch-gegliedertes Ganze stellt die Philosophie sich dar in der Form des Systems; die bildende Lichtseele dieses Organismus ist der Idealismus des Gedankens, die Gediegenheit und Schwere des philosophischen Denkens beruht in der Treue und Objektivität seiner Auffassung. Diese gibt ihm die rechte und wahre Tiefe, die mit Gründlichkeit gleichbedeutend ist; die schwunghafte Idealität der geistigen Anschauungen ist das Hohe in der Philosophie. Nun sind solche Anschauungen, welche geistige Höhe

und geistige Tiefe in unmittelbarer Einheit in sich befassen, die eigentlichsten Grundgedanken, die ersten und vornehmsten Grundwahrheiten, welche das gesammte Gebäude menschlicher Erkenntniß stützen und tragen, und eben deshalb sind mit ihnen auch schon die Prinzipien gefunden und gegeben, in deren Allgemeinheit die ganze Weite des Lebens mit der Fülle seiner Erscheinungen sich umfassen, und nach seinem nothwendigen gedankenmäßigen Zusammenhange erklären läßt.

a. Die Philosophie als Idealismus der Wissenschaft.

§. 2.

Die Grundstimmung des philosophischen Strebens ist die Liebe zur Weisheit, das ursprüngliche Lebenselement der Philosophie die Begeisterung für das ewig Wahre, für das höchste Gut des erkennenden Geistes. In diesem ursprünglichen Lebenselemente einigt sie den ihr wesentlichst eigenen, unverlierbaren dreifachen Charakter eines religiösen, sittlichen und künstlerischen Strebens; die Prüfung und Kundgebung dieses Charakters wird allzeit das bedeutungsvolle Kriterion sein, durch welches sich eine wahre und auf rechten Wegen begriffene Philosophie von jeder falschen Philosophie und Scheinweisheit unterscheidet. Die Philosophie ist hervorgegangen aus der Religion, und soll einst in Religion sich wieder verklären; sie ist ein heiliges Priesterthum, als dessen geweihter Träger der denkende Geist sinnend vor den Denkmalen der schaffenden Gottheit steht, um in der räthselvollen Hieroglyphik derselben die ewigen Signaturen der Dinge zu erforschen; als wahrhaft religiöser Akt der Wahrheit beginnt die Philosophie mit ehrfurchtvollem Staunen, und endet mit freudiger Bewunderung. Indem sie die ewigen Gedanken des Lebens aus ihren tiefsten Gründen erhebt, im Lichte des geistigen Tages mit selbstbewußter Klarheit durchbildet, und in ihren vielverschlungenen Wechselbeziehungen sinnig mit einander verknüpft, bewährt sie eine schöpferische Selbstmacht, kraft welcher die Lehre der Weisheit zum Kunstwerke des Gedankens wird. Indem aber der denkende Mensch in den begeisterten Stimmungen und ernsten Mühen der idealen Wiederhervorbringung des Wirklichen sein Inneres läutert und veredelt, ist das philosophische Streben zugleich auch ein wesentliches

Element des sittlichen Lebens, welchem eine Fülle von reinigender und anregender Kraft innewohnt. Im sittlichen Ernste des philosophischen Strebens soll sich das geistige Selbstbewußtsein, in der weihevollen Tiefe der Forschung der angeborne Gottesgedanke des Menschen erwahren, der im sonnigen Lichtelemente webende Genius der künstlerischen Begabung soll das philosophische Weltbewußtsein mit divinatorischen Anschauungen befruchten. In diesem Trachten nach Tiefe, Ernst und Weihe des Gedankens besteht jener Idealismus, in dessen Kraft die Philosophie das lebendige Band und die einende Seele aller besonderen Wissenssphären bildet, die nichts anderes sind, als weitere Evolutionen des in der Philosophie sich explizirenden Gottes=, Selbst= und Weltbewußtseins.

b. Die Philosophie als Spekulation.

§. 3.

Im Sinne der eben gegebenen Entwickelung macht sich die Philosophie als die tiefere Wahrheit und höhere Voraussetzung aller besonderen Zweige der menschlichen Wissensthätigkeit geltend, soweit nämlich diese sich auf das in der menschlichen Welterfahrung Gegebene beschränken, und überall bei dem Erscheinenden als einem verstandesmäßig Erforschlichen und Erkennbaren, stehen bleiben. Indem die Philosophie über den Bereich der verstandesmäßigen Wahrnehmung hinausgeht, und für den in der psychologischen Forschung, in Natur= und Geschichtsbetrachtung gewonnenen Erkenntnißstoff im Gebiete des Uebersinnlichen orientirende Gesichtspunkte aufsucht, gewinnt sie einen von dem Inhalte der Erfahrungswissenschaften verschiedenen und gleichwohl insofern wieder nicht verschiedenen Inhalt, als sie mit denselben die einzig möglichen Objekte der menschlichen Erkenntniß: Mensch, Welt und Gott, gemeinsam hat. Diese relative Identität und Verschiedenheit des Inhaltes ist eben auch die Bedingung, unter welcher die Philosophie als das lebendige Band und die einende Seele aller besonderen Erkenntnisse des Menschen sich zu bewähren vermag. Aus der relativen Identität des Inhaltes erklärt es sich nebenher, warum eine tiefer greifende und gründlich erörternde Behandlung der Erfahrungswissenschaften der philosophischen Elemente

niemals ganz bar sein kann; wie denn überhaupt nicht verkannt werden darf, daß nur ein durch die irdische Welterfahrung reich gewordener Geist mit Glück und Erfolg an das Geschäft des Philosophirens gehen kann, in dessen Mühen der gereifte Mensch nichts anders als einen höchsten Abschluß aller seiner übrigen intellektuellen und praktischen Thätigkeiten sucht. Obschon aber alles geistige Streben in einem gewissen Verwandtschaftsverhältnisse zur Philosophie steht und bei gehöriger Fort- und Durchbildung sogar nothwendig in diese übergeht, so ist dennoch das Interesse des nach Sachkunde und verständiger Einsicht Strebenden von dem des Philosophirenden durchgreifend geschieden, und der Grund dieser Geschiedenheit wird in dem verschiedenen W a s und W i e der Betrachtung des Beiden gemeinsamen Erkenntnißobjektes zu suchen sein. Wenn der beobachtende und forschende Verstand sich der Totalität des Erscheinenden bemächtigt und den aus zufälligen oder nothwendigen, jedenfalls aber endlichen Ursachen erkennbaren Zusammenhang desselben begriffen hat, so ist wohl das Interesse der sachkundigen Einsicht vollkommen befriedigt; der menschliche Geist aber eben nur an der Gränze einer höheren Erkenntnißsphäre angelangt, in welcher er die noch unenthüllten letzten und absoluten Gründe seiner Erfahrungen und Erkenntnisse finden will. Der philosophische Geist fragt daher nun weiter auch nach jenem Uebersinnlichen, welches in der natürlichen und geschichtlichen Erfahrung des Menschen sich offenbart, und will es nicht nur als letzten, einzig zureichenden Erklärungsgrund des Geschehenen, sondern auch in dem An-sich seiner Uebersinnlichkeit begreifen und verstehen, nicht bloß die erfahrungsmäßige Beschaffenheit und gesetzmäßige Wirkungsweise der Natur und der menschlichen Seele, sondern auch das in ihnen sich bethätigende unsichtbare Agens will er denkend erfassen; eben so will er die Kunde von Gott und das ganze ihm überlieferte Erbe religiöser Ueberzeugungen aus der selbstgedachten Idee der Gottheit sich glaubhaft machen und aus ihr die in selbsterlebten oder geschichtlich überlieferten Begegnissen bekundeten Hinweise auf einen göttlichen Weltleitungs- und Erziehungsplan verstehen; er sucht einen übersinnlichen Grund für sein Gefallen an Harmonie und Schönheit, an Recht und Tugend, Herzensreinheit und Seelengröße. Wenn sich ihm nun in der Beantwortung solcher und ähnlicher festgestellter Fragen die Realität einer übersinnlichen Wirklichkeit so eindringlich nahe legt, so muß er, um sie denkend zu erfassen, auch einen für die

Wahrnehmung derselben begabten Sinn besitzen, welcher in den empirischen Wahrnehmungserkenntnissen wenigstens nicht unmittelbar thätig ist; und so sieht denn in der That der Philosoph, so wenig er auch darin Anlaß zur ungeordneten Selbsterhebung findet, als Idealist die Welt mit einem ganz andern Auge an, als der gewöhnliche Beobachter, und gewinnt desto höheres Vertrauen zu seiner geistigen Ansicht der Dinge, je mehr sich diese durch innere Klarheit und durch lichtvolle Aufschlüsse über das erfahrungsmäßig Gegebene bewahrheitet, und weit entfernt, dem unbefangenen Denken Gewalt anzuthun oder die besonnene Reflexion zu stören, beide vielmehr auf das Wirksamste anregt und fördert. Das Uebersinnliche erscheint im bewußten Denkleben des menschlichen Geistes gleichsam als ideelles Spiegelbild, dessen Reflex sich erhellend über die erfahrungsmäßig gegebene Wirklichkeit des irdischen Daseins verbreitet; das geistige Denkleben, in welchem sich diese Reflexion des Uebersinnlichen vermittelt, läßt sich sehr wohl einem Siegel (speculum) vergleichen und seine Thätigkeit in Wahrheit eine Spekulation nennen, womit denn auch der spezifische Charakter der Philosophie in ihrem Unterschiede von allen übrigen Erkenntnißarten bezeichnet ist. Die durch die spekulative Geistesthätigkeit produzirten Gedankenbilder werden Ideen genannt, in dem doppelten Sinne von Schauung und Anschauung: Schauung, insofern jene Bilder durch produktive Denkthätigkeit geschaffen werden — Anschauung, insofern sie für das betrachtende menschliche Ich Objekte einer übersinnlichen Wahrnehmung sind. Demzufolge kann die Philosophie nach ihrem spezifischen spekulativen Charakter auch definirt werden als die Wissenschaft der Ideen. Nach ihrer allgemeinen Bedeutung sind die Ideen geistige Bilder des Übersinnlichen; dieser allgemeine Begriff schließt als Besonderes in sich die Begriffe des Abbildes, Vorbildes und Urbildes. Die Idee ist Abbild als geistiger Reflex dessen, was ist, Vorbild als geistiges Vernehmen dessen, was sein soll; auf das göttliche Denken und Wollen bezogen und aus demselben begriffen, werden Abbild und Vorbild als Urbild gedacht. Diese dreifache Auffassung des Begriffes „Idee" entspräche somit der dreifachen Bedeutung der Philosophie als rationeller Verständigung über das allgemeine Weltbewußtsein, sittliche Selbstbewußtsein und religiöse Gottesbewußtsein des Menschen.

Das philosophische Denken ist als spekulatives Denken allzeit auf das über die sinnliche Erfahrung Hinausliegende gerichtet, möge dieses als Wesen, Grund, Kraft oder Harmonie gedacht werden; der spekulativen Forschung liegt also die Supposition von der geistigen Wahrnehmbarkeit des Übersinnlichen zu Grunde, welches, insofern es eben durch das Denken erfaßt werden, und im Gedanken ein ideelles Dasein gewinnen soll, selbst auch an sich eine gedankenmäßige Realität sein, einen intelligiblen Charakter haben muß. In dem Festhalten an der Realität einer übersinnlichen Wirklichkeit besteht der Realismus der spekulativen Philosophie; insofern sie die Intelligibilität jener übersinnlichen Realität behauptet, ist sie wesentlich idealistisch. Nach ihrem realistischen Charakter will die Spekulation objektive Wahrheit geben, wirkliches Erkennen sein; die subjektive Bedingung dieses Erkennens ist der Idealismus des Gedankens, als die dem Inhalte der spekulativen Anschauungen entsprechende und adäquate Form der geistigen Wahrnehmung, als spezifische Qualität des philosophischen Denkens. Aus der unzertrennlichen Coalescenz beider, des spekulativen Denkens und des spekulativen Erkennens, resultirt das philosophische Wissen, welches durch seinen realistischen und idealistischen Charakter nach Inhalt und Form bestimmt ist. Kraft dieses Wissens wird jenes intelligible Uebersinnliche in ein innerstes Eigenthum des denkenden Geistes verwandelt; das Gewußte ist das übersinnliche Wesen, der übersinnliche Grund und Zusammenhang der sinnlich erfahrbaren Wirklichkeit.

Man pflegt die Philosophie in ihrem Unterschiede von den menschlichen Erfahrungskenntnissen auch als die reine Vernunftwissenschaft zu definiren, — eine Bestimmung, die in ihrer Weise vollkommen wahr und richtig ist, aber leicht auch unrichtig aufgenommen werden könnte. Es darf nicht übersehen werden, daß die Philosophie, indem sie durch spekulative Denkthätigkeit einen eigenthümlichen Bewußtseinsinhalt und zwar, von bestimmtester Art ponirt, einen ihr wesentlichst eigenen positiven Charakter habe, welchen sie nur dann aufgeben könnte, wenn sie sich selbst aufgeben, d. i. alles übersinnlichen Inhaltes entleeren und etwa, statt als Wissenschaft des reinen Gedankens, als Wissenschaft des leeren Gedankens, d. i. als etwas durchaus Unmögliches und Undenkbares fortbestehen wollte. Jene Positivität aber, welche ihr nothwendig

vindizirt werden muß, ist nicht etwa die schlechte Positivität eines traditionell überkommenen, ungeprüften Wissens, sondern ein selbsterzeugter und in ein innerstes Eigenthum des bewußten Lebens verwandelter Besitz des denkenden und forschenden Geistes; sie ist der nothwendige Charakter einer Philosophie, welche die Erkenntniß des Wirklichen als ihre Aufgabe erkennt, und sich der Nothwendigkeit des erkannten Inhaltes gegen jede mögliche Annahme eines etwaigen Andersseinkönnens vergewissern will. Demnach fällt die Positivität der Philosophie mit der objektiven Wahrheit und rationellen Gewißheit ihrer Erkenntnisse zusammen; und als spekulative Wissenschaft wird die Philosophie nothwendig einen positiven Charakter haben müssen, und in der Sicherheit desselben wird sie allzeit exklusiven Gegensatz bilden zum Idealismus schlechter Art einerseits, d. i. zur überfliegenden Schwärmerei, welche statt zu denken nur dichtet (Gnosticismus), und andererseits zum bodenlosen Unwesen und unfruchtbaren Grübeln des an sich selbst zweifelnden Zweifels (Pyrrhonismus), nicht minder auch zu jener sogenannten negativen Philosophie, die aus dem Apriorismus unendlich vieler logischer Denkbarkeiten und Möglichkeiten nimmer zum Verständniß des Wirklichen herankommt.

Um den Charakter der positiven Philosophie näher zu bestimmen, sind die charakteristischen Momente zu erheben, welche in der Philosophie als spekulativem Denken, Erkennen und Wissen enthalten sind.

§. 4.

1) Das spekulative Denken bildet seiner eigensten Beschaffenheit nach das höhere Dritte, gegenüber den beiden Abirrungen des Dogmatismus und Skeptizismus; das Unrichtige beider verneinend nimmt es zwischen exklusiven Gegensätzen und falschen Extremen beider die richtige Mitte ein. Der Dogmatismus ist die falsche Positivität des Philosophirens, welche von selbst die falsche Negativität der Skepsis hervorruft. Beide sind aber gleich sehr unphilosophisch; der Dogmatismus setzt in den unbewiesenen Anfängen seines Philosophirens die Meinung in eine absolute Herrschaft ein, jene verkehrte Skepsis aber, welche den negirenden Zweifel als das einzig Positive im Gebiete der höheren Vernunftthätigkeit gelten läßt, räumt dem unvermittelten Glauben, der sich vor sich selbst

nicht rechtfertigen kann, das absolute Recht ein. Nun kann ein Glaube, dessen Inhalt sich mit dem geistigen Leben des Menschen nicht vermitteln läßt, nie zur Überzeugung werden und entbehrt also gleich der Meinung der Gewißheit, welche die lebendige Form der Wahrheit als geistigen Besitzes ist. In dem Sinne, in welchem ein Bayle, Huet, Pascal u. s. w. dem Glauben als übersinnlicher Wahrheit das Wort redeten, gilt diese, wenn schon als etwas Wirkliches, doch immer zugleich auch als etwas dem denkenden Geiste Äußerliches, rein Gegenständliches, dessen Realität durch inneres Bedürfniß postulirt und auf das Ansehen einer wohlbeglaubigten traditionellen Kunde angenommen wird; der philosophische Dogmatismus will das Wahre zwar als Eigenbesitz des Geistes in Anspruch nehmen, will es als ein dem Geiste Innerliches gewinnen, kann es aber nur als das denkbar Mögliche geltend machen, wie denn in der That z. B. G. Wolff die Philosophie definirt als die Wissenschaft vom Möglichen als solchem; möglich aber sei, was keinen Widerspruch in sich enthält. Die Wirklichkeit und Nothwendigkeit des möglicher Weise Wahren hängt im philosophischen Dogmatismus an irgend einer unbewiesenen oder ungeprüften ersten Voraussetzung und Annahme, es bleibt ihm ein unbewältigtes, unüberwundenes Stoffliches übrig, welches noch nicht in die geistige Form des selbstbewußten Denklebens umgewandelt worden ist, es restirt ein ungerechtfertigtes Positives, in dessen kritischer Verneinung der philosophische Zweifel allerdings in seinem unbestreitbaren Rechte ist, vernünftiger Weise aber nicht bis zur Beanstandung der Objektivität des Denkens gehen kann, weil er durch das Verneinen der Vernunft seine eigene Vernünftigkeit verneinen würde. Insofern nun das Denken, seiner eigenen Macht vertrauend, aller ungerechtfertigten Voraussetzungen sich entäußert, um bei sich selbst, als dem ersten und unmittelbar Gewissen zu beginnen, ist jede wahre Philosophie nothwendig idealistisch, und der Zweifel als reinigendes Element eine Vorbedingung des absoluten Anfanges der Philosophie im reinen Denken. Dieses kann aber kein inhaltloses Denken sein — denn ein solches würde sich ewig in einer negativen Leere bewegen, und die Brücke zwischen Denken und Sein wäre vom Anfange her ganz abgebrochen, vielmehr wird als das Letzte, dessen Gewißheit jedem rationellen Zweifel widersteht, eine Thatsache übrig bleiben, durch welche der vom Anfange her geschehene Vollzug der Synthese von Denken und

Sein als Thathandlung des denkenden Ich bezeugt wird. Das berühmte Cogito ergo sum (des Cartes), welches sich mit unmittelbarer Gewißheit an die unbestreitbare Thatsache des Scio me cogitare (Augustin) anschließt, stellt die Philosophie von vorne herein auf die sicheren Grundlagen thatsächlicher Wirklichkeit und wirklicher Thatsachen, die nach ihrer absolut gewissen übersinnlichen Geltung die ersten Elemente zum idealen Aufbau der reinen Geisteserkenntniß darbieten.

§. 5.

2) Das spekulative Erkennen. So wenig der vernünftige Zweifel die Objektivität des Denkens bestreiten kann (Protagoras), eben so wenig kann er, da es kein gegenstandloses Denken gibt, gegründeter Weise die Objektivität des Seins (Gorgias), mithin auch nicht die Objektivität des im bewußten Denkleben erscheinenden Nicht-Ich verneinen wollen; eine rationelle Bedeutung hat der Zweifel am Wirklichen nur als Geständniß, daß das Seiende noch nicht begriffen, das Wahre am Wirklichen noch nicht gefunden worden sei. Bei dem unbestreitbaren Rechte, welches die dem Menschen gegenüberstehende Wirklichkeit auf die Anerkennung ihrer metaphysischen Realität hat, ist es unerlaubt, den in einer wahren Philosophie nothwendigen Idealismus zu identifiziren mit dem Spiritualismus einer Weltansicht, welche im Bestreben einer gründlichen Beseitigung des geistläugnenden Materialismus alle wahrhafte Wirklichkeit in das geistige Sein und Leben hineinverlegt, so daß die im menschlichen Bewußtsein erscheinende Außenwelt zu einem bloßen Schatten, zu einem in Wahrheit Nicht-seienden (μὴ ὄν) herabgedrückt wird, von welchem der Geist kein anderes, als das negative Bewußtsein einer hemmenden Schranke und Fessel hätte. Wenn sich gegen den Materialismus, welcher die geistige Thätigkeit des Erkennens und Wollens aus dem Dynamismus natürlicher Kräfte erklärt, das sittliche Selbstbewußtsein auflehnt, so macht sich gegen die spiritualistische Betrachtungsweise der unbefangene Menschensinn geltend, welchem sich die objektive Realität der ihn umgebenden Welt mit unabweislicher Nöthigung aufdrängt. Materialismus und Spiritualismus sind zwei gegensätzliche Extreme, welche sich auf ähnliche Weise zu einander verhalten, wie Dogmatismus und Skeptizismus: der falschen Positivität des Dogmatismus entsprechend hält der Materialist

an der schlechten Objektivität der sinnlichen Außenwelt fest; — die falsche Negativität des Skeptizismus steht in innerem Zusammenhange mit der falschen Subjektivität des Spiritualismus, welcher für die übersinnliche Realität der sinnlichen Außenwelt weder Sinn noch Verständniß hat, und dieselbe zu erfassen unvermögend, die Philosophie dort enden läßt, wo sie eigentlich erst beginnen soll. Denn die geistige Erhebung über die gegebene Wirklichkeit ist eben nur erst die Vorbereitung zum Anfange des Philosophirens; die wirkliche Philosophie besteht im Verständnisse der gedankenmäßigen Realität der Dinge. Diese wird aber von einer spiritualistischen und materialistischen Weltansicht gleichsehr in Abrede gestellt; für beide ist die irdische Erscheinungswelt ein gleichsam entgeistetes Stoffliches, welches als solches kein Gegenstand einer Vernunfterkenntniß sein kann; daher der crasse Materialismus es dem blinden Walten des Zufalls anheimgibt, der Spiritualist hingegen als das der lichten Geistesklarheit widerstrebende Dunkle, als die in innerem Widerspruche mit sich befangene Irrationalität auffaßt. Die religiös-sittliche Consequenz des Materialismus ist der Atheismus; der falsche Spiritualismus ist oder führt allzeit zum Manichäismus. Die Geschichte der Philosophie macht uns auch mit Versuchen bekannt, beide Gegensätze des Spiritualismus und Materialismus in einer und derselben Ansicht zu vereinigen; es läßt sich aber leicht denken, daß eine Vermittelung von unwahren Gegensätzen nicht zur richtigen Einsicht führen und das halbe Wahre, was in jedem der beiden liegt, in der Vereinigung beider sich nicht zur ganzen und vollen Wahrheit summiren könne. Die Cartesianische Philosophie nahm, von einem prinzipiellen Dualismus ausgehend, den Unterschied von Geist und Natur als eine gegebene Thatsache, und begriff die objektive Realität eines über beiden stehenden göttlichen Seins als einen nothwendigen, unveräußerlichen Gedanken des menschlichen Geistes; da sie aber die durch das menschliche Selbstbewußtsein bezeugten qualitativen Gegensätze von Geist und Natur nicht in ihrer metaphysischen Tiefe erfaßte, sondern bei den exklusiven Gegensätzen der beiderseitigen Erscheinungsformen stehen blieb, so erwies sie sich als unvermögend, die drei Potenzen: Gott, Geist und Natur in ihren wechselseitigen organischen Relationen zu begreifen; Gedanke und Materialität traten einander gegenüber wie Wahrheit und Wirklichkeit, und da die materielle Naturwirklichkeit dem an sich allerdings nothwendig wahren Denken

aus sich keine intelligible Seite darbot, so wurde die Erkenntniß aller metaphysischen Prädicabilien der Materie dem Geiste in der Form von angebornen Ideen vindizirt, die metaphysische Gewißheit der Naturexistenz aber auf die metaphysische Gewißheit der Existenz Gottes gestützt. Hiemit war implicite schon gesagt, daß die Wahrheit und Gewißheit der Dinge nur in Gott bestehe; es konnte nicht fehlen, daß dieß bei weiterer Fortbildung der Cartesianischen Prinzipien ausdrücklich versichert wurde. Die Materie, sagt Malebranche, ist als das schlechthin nicht Intelligible, absolut Finstere durch sich nicht erkennbar; der Geist kann sie, als das ihm schlechthin Entgegengesetzte, durch sich nicht erkennen; was die Menschengeister von der Welt erkennen und wissen, das schauen sie im Orte der Geister, in Gott, der die Ideen der Dinge in sich trägt, und die Vorstellungen derselben in uns bewirkt. Ist man einmal soweit gekommen, so ist es nicht mehr schwer, mit Berkeley zu sagen, daß die Dinge nur etwas Mentales, und die Vorstellungen von ihnen nichts anderes als die Ektypen der im göttlichen Verstande präsenten Architypen seien, — eine Ansicht, deren Festhaltung nach Berkeley's Versicherung das philosophische Denken am zuverläßigsten von den sonst fast unvermeidlichen Irrwegen des Materialismus und Atheismus ablenkt. Es ist klar, daß hier die Ansicht vom spekulativen Erkennen in ein verfehltes Ende ausgelaufen, und die Philosophie von einem eigentlichen Wissen der Dinge und innerlichen Verständniß derselben ganz abgekommen ist; den Dingen an sich kommt keine Wahrheit zu, und die ganze Phantasmagorie der irdischen Sinnenwelt wird in den unbegreiflichen Grund der göttlichen Absolutheit versenkt. Gleichwohl war dieses Resultat kein nothwendiges Ergebniß der Cartesianischen Philosophie, vielmehr lag in dem ersten Ausgangspunkte derselben der keimkräftige Ansatz zur Heranbildung eines von den extremen Verirrungen des Materialismus und Spiritualismus sich gleich ferne haltenden Realismus, welcher in dem gegebenen Wirklichen ein übersinnliches Wahres findet und erkennt, und den Gedanken desselben aus den nothwendigen Beziehungen der objektiven Wirklichkeit zu dem durch seine eigenste Natur bestimmten Sein und Leben des menschlichen Ich gewinnt.

§. 6.

3) Das spekulative Wissen. Das spekulative Denken und das spekulative Erkennen geben in ihrer unzertrennlichen Einheit das spekulative Wissen, welches nach seinem Inhalte wahres Wissen, nach seiner wesentlichen Form gewisses Wissen zu sein beansprucht, und die Treue der Objektivität auf die Zuversicht des denkenden Geistes zu sich selbst stützt. Auch hier begegnen uns wieder die entgegengesetzten Richtungen schlechter Objektivität und falscher Subjektivität in den Einseitigkeiten des Empirismus und reinen Apriorismus, welche beide von der wahren Spekulation gleichweit entfernt sind.

Der Empirismus der Locke'schen Schule, welche ihren Standpunkt mit polemischer Bezugnahme auf die Behauptung sogenannter angeborner Ideen zu begründen versuchte, fand seine thatsächliche Widerlegung in dem aus ihm hervorgehenden Skeptizismus Hume's, welcher den Nachweis lieferte, daß, wenn alles höhere Wissen nur aus der Erfahrung abstrahirt sei, von vorne herein auf alles metaphysische Wissen über Wesen, Grund und Zusammenhang der Dinge verzichtet werden müsse. In der That ist durch das Prinzip des Empirismus der Real-Idealismus der spekulativen Auffassung absolut ausgeschlossen und aufgehoben; a posteriori läßt sich weder eine übersinnliche Wirklichkeit zur Evidenz nachweisen, noch weniger also eine gedankenmäßige Überzeugung von dem innern Zusammenhange derselben und ihrem Verhältnisse zur gegebenen Erfahrungswelt gewinnen. Der Empirismus bringt es zu keiner Realphilosophie, denn das bloße Erkennen a posteriori transscendirt nirgends die gegebene anschauliche Wirklichkeit, ist daher überall unvermögend, einen übersinnlichen Grund und ein übersinnliches Wesen aufzuzeigen oder nachzuweisen. Es kann nie und nirgends zu einer idealen Selbstgewißheit gelangen, und keine allgemein giltige Wahrheit, kein allgemein giltiges Gesetz gewinnen; denn der Erfahrungsbeweis der Induktion bleibt immer unvollständig, und gesetzt, er könnte je einmal vollständig werden, so hätte der bloß empirische Verstand noch keine innere Überzeugung von der Gedankenmäßigkeit der erlangten allgemeinen Kenntniß errungen. Dieß die Consequenzen einer Ansicht, welcher zufolge das intellektuelle Vermögen des Menschen (die „Seele") vor aller Wahrnehmung gleichsam eine unbeschriebene Tafel, ein weißes Blatt, auf dem die sinnliche Wirklichkeit sich

daguerreotypisch abmalt, oder ein todter Spiegel ist, der einfach nur die Bilder der Sinnenwelt wiedergebend, allmälig die Grundformen und allgemeinen Schemata des Erscheinenden und Geschehenden auf seinem Grunde zurückbehält, welche sofort für allgemeine Wahrheiten und Gesetze genommen werden, ohne daß jedoch ihr Festhalten etwas anderes als anerzeugte Gewohnheit der denkenden Seele wäre. Es ist nicht schwer, einzusehen, daß bei einem solchen Sachverhalte selbst das erfahrungsmäßige Weltbewußtsein in seiner Sicherheit und Gewißheit bedroht wäre, und zum mindesten in keinem Falle als rationelles Bewußtsein gelten könnte. Diesen Charakter der Gewißheit und Rationalität hat die kritische Schule (Kant) dem menschlichen Erfahrungsbewußtsein dadurch vindizirt, daß sie der anerzeugten Gewohnheit des Vorstellens und Denkens eine eingezeugte Nothwendigkeit des Vorstellens und Denkens substituirte, und die sogenannten Kategorien der Sinnlichkeit und des Verstandes als apriorische, d. i. vor aller Wahrnehmung im menschlichen Wesen vorhandene Schemata erklärte, in deren subjektive nothwendige Formen sich alles erfahrbare Gegenständliche einordnen müßte. Erfahrbar ist aber nur das sinnlich Wahrnehmbare; die ihm zu Grunde liegende übersinnliche Realität liegt über den Kreis der menschlichen Erfahrung hinaus, und ist daher auch dem theoretischen Begreifen für immer entrückt. So fällt das Wesen des vorstellenden Ich, gleichwie das der Erscheinungswelt zu Grunde liegende Sein, überhaupt das „Ding an sich" in eine unzugängliche transscendente Sphäre, welche unvermittelt neben der Region des Diesseits, der vorstellenden, begreifenden Bewußtseinsthätigkeit und der vorgestellten begreiflichen Erscheinungen steht; die nothwendigen Formen der Erscheinungswelt werden eben so wenig aus dem ihr zu Grunde liegenden Sein abgeleitet, als die Nothwendigkeit, sie unter denselben aufzufassen, aus einem tieferen im Menschen gelegenen Grunde erklärt wird. Die Allgemeingiltigkeit unseres Denkens ist rein subjektiv und umfaßt nur die empirische Welt, das Band mit der übersinnlichen Welt wird nicht durch ein theoretisches Erkennen, sondern durch ein praktisches Fürwahrhalten, durch einen nothwendigen sittlichen Glauben geknüpft, dessen Inhalt aus unaufgeblichen Postulaten der praktischen Vernunft induzirt wird. So ist das Resultat der Kant'schen Philosophie eine Verneinung alles spekulativen Denkens und Erkennens, des philosophischen Idealismus und Realismus; es gibt keine andere Transscendenz, als die des

sittlichen Bewußtseins. Kant konnte keine andere Transscendenz finden, weil er jenes Mittlere nicht kannte, welches zwischen dem todten Schatze eingezeugter Erkenntnisse, gegen welche Locke seine Polemik gerichtet hatte, und zwischen jenen unlebendigen Denkformen, in deren netzartiges Gewebe sich unter Kant's kritischem Auge die todte tabula rasa verwandelt hatte, als höheres Drittes und reales Prinzip des Wissens steht. Dieses höhere Dritte ist die lebendige Denkkraft, welche, so wahr sie eine transscendente Realität auch nur im sittlichen Glauben festhält, mit ihrer Wurzel in die transscendentale Welt eingesenkt sein muß, in ihrer aktuellen Bethätigung aber die Funktionen des Denkens und Erkennens in unzertrennlicher Einheit übt, indem kein Denken ohne Erkennen, kein Erkennen ohne Denken gedacht werden kann, obschon beides auf den phänomenologischen Standpunkten des Empirismus und Kritizismus auseinandertritt, und deßhalb in keinem von beiden wahres Wissen, sondern in dem einen nur stoffliches Erkennen, in dem anderen nur formelles Denken ist. In die Region des Transscendenten hinaufgerückt soll dieses Denken metalogisches Denken, jenes Erkennen metaphysisches Erkennen werden; mit dem einen ist die spezifische Form, mit dem anderen der spezifische Inhalt des spekulativen Wissens gegeben. Wenn aber das Denken seinem Begriffe nach vom Erkennen verschieden, und Bedingung des letzteren ist, so muß es sich auch, abgesehen von diesem, zum Objekt der Betrachtung werden können, und die ihm als solchem eigene Bestimmtheit wird von der dem Erkennen eigenen Bestimmtheit unterschieden werden müssen, wenn schon andererseits wieder die letztere mit der ersteren congruiren muß. Demgemäß werden wir die Kategorien als wesentliche Erkenntnißformen von den Gesetzen der reinen Denkthätigkeit zu unterscheiden, und sodann die Congruenz beider aufzuzeigen haben. Die Congruenz beider aber kann nichts anderes bedeuten als die Übereinstimmung der Natur unseres Denkens mit der Beschaffenheit des zu erkennenden Gegenstandes; demnach sind die Kategorien die wesentlichen Formen, unter welchen das intelligible Objekt begriffen wird, und drücken eine Bestimmtheit dieses Objektes, nicht des subjektiven Denkens aus, haben also eine objektive Bedeutung, nicht bloß eine subjektive Geltung, und da sie die wesentlichen Formen all unseres Erkennens sind, so müssen sie, wofern es eine transscendentale Erkenntniß gibt, auch transscendentale Geltung haben. Wenn man ein transscendentales Gedankenbild Idee nennt, so drücken

die Kategorien die organischen Verhältnisse dieser Idee aus; wenn die sinnliche Wahrnehmung nicht wesenlose Täuschung ist, so werden neben den Kategorien des Verstandes auch die Kategorien des äußeren und inneren Sinnes, Raum und Zeit, Bilder und Ausdrücke übersinnlicher Relationen im Organismus der Idee sein, und zwar werden die idealen Raumdimensionen der spekulativen Erkenntniß in der Höhe, Tiefe und Weite des idealen Erkennens zu suchen sein, die irdisch-sinnliche Zeitform aber wird sich in der genetischen Folge der aus dem spekulativen Gedanken zu entwickelnden Momente ideal wiederspiegeln. In der Idee fällt — und darin besteht ihr transscendentales Wesen — Erkennen und Denken vollkommen in Eins zusammen, die metalogische Form und der metaphysische Inhalt des spekulativen Wissens fordern sich gegenseitig und setzen einander absolut voraus; darin liegt der Hinweis auf eine ursprüngliche Einheit von Denken und Sein ausgesprochen, die sich gleichfalls wie Form und Wesen (Inhalt) zu einander verhalten müssen, woraus sich sodann weiter der Parallelismus der Denkgesetze als entwickelter Grundformen der Denkthätigkeit einerseits, mit den Kategorien andererseits als entwickelten Grundformen der Erkenntniß erklärt. — Die Prinzipien der Denkthätigkeit sind aus den Grundthätigkeiten der Denkkraft: Unterscheiden und Beziehen, abzuleiten; das principium identitatis et contradictionis ist der Ausdruck der in jedem Denkakte vorkommenden Nothwendigkeit, einen Unterschied zu negiren oder zu affirmiren, eine wesentliche Zusammengehörigkeit oder wechselseitige Ausschließung des Unterschiedenen zu prädiziren; die Handlung des Beziehens vollzieht sich nach dem principium rationis sufficientis; das principium disjunctionis ist das logische Grundgesetz eines zugleich statthabenden Unterscheidens und Beziehens. Mit diesen drei Grundgesetzen gehen parallel die drei Grundbegriffe der Kategorie der Relation: Substanzialität, Causalität und Wechselwirkung, welche sichtlich die reale Erfüllung der nach den genannten drei Gesetzen vor sich gehenden Denkbewegung sind, so daß sie recht eigentlich die Grundkategorien alles Begreifens und Verstehens abgeben, wie denn auch ihre spekulative Erforschung mit der Grundaufgabe der Philosophie zusammenfällt, das übersinnliche Wesen, den übersinnlichen Grund und Zusammenhang der Dinge sich denkend zu vergewissern. Alle übrigen Kategorien sind in jenen Grundkategorien mittelbar oder unmittelbar schon enthalten, und müssen deßhalb aus ihnen abgeleitet werden,

gleichwie alle einfachen und zusammengesetzten Denkformen (Urtheils- und Schlußformen, Satz- und Redeformen) auf die drei höchsten Prinzipien der formalen Denkthätigkeit sich zurückbeziehen, und aus denselben als ihren letzten Gründen sich erklären. Das von concretem Inhalte erfüllte = erkennende Denken ist Wissen, das Wissen ist Denken und Erkennen zugleich, letzteres nach seiner stofflichen, ersteres nach seiner formellen Seite; als Erkennen ist es Besitz, als Denken thätige Hervorbringung der Wahrheit. Das philosophische Wissen ist seinem Begriffe nach dasjenige Wissen, in welchem Denken und Erkennen in Eins zusammenfällt und der Besitz der Wahrheit in der continuirlichen Hervorbringung derselben besteht. Dieses thätige Hervorbringen vollzieht sich in einer Reihe von Akten, deren Functionen mit innerer Nothwendigkeit aus der Natur des Denkens sich ergeben, und deßhalb in der Erhebung jeder einzelnen aus den philosophischen Wahrheiten in geschlossener Ordnung sich wiederholen. Die Grundthätigkeiten des Denkens sind Unterscheiden und Beziehen; das Unterscheiden involvirt von selbst die zwei Acte der Thesis und Antithesis, aus der denkenden Beziehung des Gegensatzes auf das zuerst Gesetzte ergibt sich als nothwendige dritte Function die Synthesis. Thesis, Antithesis und Synthesis sind die drei einander fordernden und integrirenden Functionen in der Erhebung und Durchbildung jeder concreten speculativen Wahrheit und in der Ermittlung des eigenthümlichen Gehaltes derselben, sie vollziehen sich mittelst der Orientirung an den Gegensätzen von Einheit und Unterschied, Bejahung und Verneinung, aus deren Kreuzung für den speculativen Gesichtskreis gleichsam jene Vierheit der Gegenden entspringt, zu welchen jede concrete philosophische Wahrheit im Interesse ihrer gedankenmäßigen Bestimmung und Richtigstellung in's Verhältniß gesetzt werden soll. Nach Verschiedenheit des geistigen Ortes, welchen die bestimmte übersinnliche Wahrheit einnimmt, wird auch die Bejahung und Verneinung von Einheit oder Unterschied in einem verschiedenen Sinne ausfallen, und das gewonnene Resultat jedesmal die vermittelnde Ausgleichung mehrerer relativer Bestimmungen sein. Die Orientirung nach den vier Gegenden des geistigen Horizontes hat die allseitige Erhebung der in dem übersinnlichen Erkenntnißobjecte enthaltenen intelligiblen Momente zum Zwecke; die mit ihm beschäftigte Geistesthätigkeit nimmt in dieser allseitigen Orientirung den Charakter des discursiven Denkens an, in dessen Bewegung die räumliche Vier in die zeitliche

Drei übergeht, in Setzung, Gegenübersetzung und Vermittlung alle im Objecte enthaltenen Gedankenmomente vollständig aus sich heraussetzend. Man nennt dieses Vorgehen des in innigster Verwachsenheit mit seinem Gegenstande selbstmächtig fortschreitenden Denkens das dialektische Verfahren, welches nach den, dem Geiste eingebornen Grundgesetzen des Denkens vor sich gehend das Erkannte zum Gewußten erhebt. Das Gewußte sind die intelligiblen Bestimmungen des Seienden; der in der Erhebung derselben bestehende dialektische Prozeß ist Erhebung des Erkennens zum Wissen, verwandelt die Erkenntniß in Gewißheit. Diese hat aber so gewiß einen apriorischen Charakter, als die Prinzipien des Denkens, aus dessen Grundthätigkeiten die Functionen des dialektischen Prozesses unmittelbar abgeleitet worden sind. Man kann den dialektischen Prozeß auch den Prozeß des sich mit sich selbst vermittelnden Wissens nennen; seine Bedeutung für das speculative Denken ist Flüssigmachung und Articulation des transscendentalen Erkenntnißinhaltes, welcher zunächst in einfachen, unmittelbaren Urtheilen hingestellt, in weiterer Bearbeitung nach allen seinen gedankenmäßigen Bestimmtheiten durchgebildet werden soll.

In dieser Weise geht also die Philosophie als speculatives Denken, Erkennen und Wissen über die Standpunkte des Empirismus und Kritizismus hinaus, um sich an deren Stelle vermöge ihres transscendenten Inhaltes als Realismus, nach ihrer apriorischen Unmittelbarkeit als Idealismus geltend zu machen; das unsichere Tasten des prinziplosen Zweifels wird durch den stetigen Gang einer strengen Dialektik ausgeschlossen. Idealismus ist die Philosophie durch das von der Erfahrung unabhängige speculative Denken, Realismus vermöge ihres über die Erfahrung hinausreichenden transscendenten Erkennens; der dialektische Prozeß vermittelt sich durch Verschmelzung des idealistischen und realistischen Elementes, und verwandelt in gedankenmäßiger Durchbildung auch die unter die speculative Anschauung subsumirten Erfahrungserkenntnisse in eigentliches Wissen. — Wir können uns das bisher Entwickelte durch nachstehendes Schema veranschaulichen:

1. Prinzipien des Denkens:	2. Grundkategorien des Erkennens:	3. Functionen der Dialektik:
α) principium identitatis et contradictionis;	α. Substanz;	α. Thesis;
β) principium rationis sufficientis;	β. Causalität;	β. Antithesis;
γ) principium disjunctionis.	γ. Wechselwirkung.	γ. Synthesis.

Das Object der speculativen Erkenntniß ist das Ideale und Übersinnliche. Dem gegebenen Schema zufolge schließt sie die Ideen der Substanz, Causalität und Wechselwirkung in sich; die philosophische Idee ist also zu definiren als der Gedanke des Übersinnlichen überhaupt, und im Besonderen als Gedanke vom übersinnlichen Wesen, vom übersinnlichen Grunde und vom übersinnlichen Zusammenhange der Dinge. Die Definition der Philosophie als Wissenschaft der Ideen ist sonach identisch und gleichbedeutend mit einer bereits angeführten anderen Begriffsbestimmung derselben als Lehre vom übersinnlichen Wesen, Grund und Zusammenhang der Dinge.

Gehen wir nun näher ein auf den Inhalt der drei philosophischen Grundbegriffe: Substanz, Causalität und Wechselwirkung. Der Substanzbegriff prädizirt das über die empirische Wahrnehmung hinausliegende intelligible Sein, das An-sich-sein des Existirenden. Existirend nennt man Alles, was für die Wahrnehmung vorhanden ist; aus der besonderen Eigenthümlichkeit eines Existirenden oder Daseienden schließt man auf die besondere Eigenthümlichkeit eines Seienden, welches ihm als übersinnliches Substrat zu Grunde liegt, und als das unveränderliche Wesen beharrt, aus welchem als intelligiblem Grunde die Eigenthümlichkeit der Daseinsweise zu erklären ist. So schließt also der Substanzbegriff die drei Begriffe des Substrates, des Wesens und Grundes in sich und legt sich in ihnen dar nach den drei Kategorien der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit, nach denen das Verhältniß des Daseienden zum Seienden zu bestimmen ist. Das übersinnliche Substrat ist das intellectuelle Postulat zur Erklärung der Möglichkeit der wahrgenommenen Erscheinung; insofern diese als nothwendige und stetige Darstellungsform des intelligiblen Substrates erfaßt wird, wird das intelligible Substrat als stetiger Träger bestimmter Eigenschaften, als Wesen gedacht; insofern das Wesen sich selbstthätig aus

dem Sein in's Dasein überführt, und sich als Grund des für die Wahrnehmung Daseienden offenbart, macht es sich selbst für den Wahrnehmenden zu etwas Wirklichem und Erfahrbarem. Die Begriffe von Sein (Substrat), Wesen und Grund fordern als ihren nothwendig zu denkenden Gegensatz die Begriffe von Dasein, Eigenschaft, Thätigkeit; wird das Unterschiedene auf dasjenige zurückbezogen, zu welchem es in Gegensatz gestellt worden ist, so ergeben sich als vermittelnde Begriffe die Gedanken von Erscheinung, Selbstoffenbarung, Leben. So enthält also der Substanzbegriff folgende dialektische Momente:

1. Thesis.	2. Antithesis.	3. Synthesis.
α. Sein;	α. Dasein;	α. Erscheinung (des Seins im Dasein);
β. Wesen;	β. Eigenschaft;	β. Selbstoffenbarung (des Wesens durch seine Eigenschaften);
γ. Grund.	γ. Thätigkeit.	γ. Leben (Selbstoffenbarung des Grundes durch seine Thätigkeit).

Die Antithese ist die Negation der Thesis, aber keine unbedingte, sondern eine bedingte Negation, welche in der synthetischen Vermittlung relativ wieder aufgehoben wird, und schon an sich, weil nur unter Voraussetzung der Thesis denkbar, eine Affirmation derselben ist; die Synthese schließt Negation und Position in sich, ist beides zugleich; sie ist Negation und Affirmation des Unterschiedes und der Einheit von Satz und Gegensatz. Indem sie den Unterschied von Satz und Gegensatz affirmirt, sagt sie aus, daß das Sein im Dasein, das Wesen in der Eigenschaft, der Grund in seiner Thätigkeit nicht aufgehe, sondern seine ideelle Geltung bewahre; indem sie aber die Antithese aus dem zuerst Gesetzten begreift und erklärt, affirmirt sie die Einheit beider und sagt aus, daß das Daseiende nicht bloßes Scheinen, sondern das Erscheinen eines Seienden sei, daß dieses in seinen Eigenschaften erkennbar hervortrete und als reeller Grund des Geschehenden gedacht werden müsse.

Aus dem Begriffe der Substanz als eines der Thätigkeit fähigen, und durch diese sich kundgebenden übersinnlichen Grundes fließt von selbst der Begriff der Causalität, in dessen besonderen Momenten: Kraft, Wirksamkeit und Productivität, die besonderen Begriffe der Modalitätskategorie: Möglichkeit, Wirklichkeit und nothwendige Bestimmtheit, ihren Ausdruck gewinnen. Die Kraft ist der Möglichkeitsgrund des actuellen Wirkens und des determinirten

Productes, welches aus einer bestimmten Wirkungsweise mit dem Charakter einer nothwendigen Bestimmtheit hervorgeht; nach dieser ihrer Bedeutung als realer Möglichkeitsgrund wird die Kraft auch *Vermögen* genannt. Vermögen ist die noch unbestimmte Kraft, der Gegensatz der ursprünglichen *Unbestimmtheit* ist die nachfolgende *Bestimmtheit*; die synthetische Vermittlung beider ergibt sich mit dem Begriffe der *Selbstbestimmung*. Vermögen, Bestimmtheit, Selbstbestimmung sind also die drei dialektischen Momente, die sich in der Erwägung des Überganges der Kraft aus dem ursprünglichen Können in das nachfolgende Vollbringen aufweisen; sie entsprechen abermals im Besonderen den drei Kategorien des Möglichen, Nothwendigen, Wirklichen. Das Moment der nachfolgenden *Bestimmtheit* fordert weiters wieder die erklärenden Momente der *determinirenden Sollizitation* und der *bestimmungsfähigen Erregbarkeit* oder Rezeptivität, die Selbstbestimmung fällt dann zusammen mit der auf die Rezeption folgenden Reactivität oder Rückwirkung. Wir gewinnen demnach folgendes Schema der im Causalitätsbegriffe enthaltenen besonderen Momente:

1. Kraft
   - α. Vermögen
     - ursprüngliche Unbestimmtheit;
     - bestimmungsfähige Erregbarkeit;
     - aktuelles Sollizitirtwerden.
   - β. Rezeption;
   - γ. Reaction.
2. Wirksamkeit;
3. Productivität.

Der Begriff der *Wechselwirkung* löst sich auf in die Begriffe wechselseitiger *Aneignung* und *Mittheilung*, aus deren antithetischen Functionen als Drittes, als Synthese, die *Gemeinschaft* hervorgeht.

Wechselwirkung
- Aneignung;
- Mittheilung;
- Gemeinschaft.

In allen diesen Entwicklungen des Inhaltes der philosophischen Grundkategorien ist es das Moment der antithetischen Negativität, welches zur Erhebung aller besonderen, in den allgemeinen Begriffen der Substanzialität, Causalität und Wechselwirkung enthaltenen gedankenmäßigen Bestimmungen sollizitirt. In dem Vollzuge der dialektischen Verneinung realisirt sich die Idee der *logischen*

Bedingtheit; die besonderen Momente derselben sind: Beschränktheit, Relativität, Vermitteltsein, welche zunächst im Allgemeinen als Negatives an den Begriffen der Substanzialität, Causalität und Wechselwirkung haften, weiter aber unterhalb jeder dieser drei Kategorien im Besonderen und Einzelnen wieder ihre Anwendung finden. So treten sie den im Substanzbegriffe enthaltenen Begriffen als die aus der Idee der bedingten Setzung entspringenden Begriffe zur Seite, jene ersten durch sie vorausgesetzten Begriffe zugleich verneinend und bejahend, also bedingt verneinend und bedingt bejahend. Der Begriff des schlechthin Seienden wird verneint und bejaht, d. h. in sein contradictorisch-conträres Gegentheil umgesetzt im Begriffe des beschränkten Seins; dem Begriffe des Wesenhaften, in seinen Relationen nicht Aufgehenden ist entgegengesetzt der Begriff des relativ Seienden, d. h. desjenigen, was wohl auch, aber nur durch und mittelst seiner Beziehungen zu Anderem seine Subsistenz behauptet; das Vermitteltsein als Zustandegekommensein einer Thätigkeit und Wirkung unter dem Einflusse einer außerhalb des wirkenden Grundes gelegenen Ursache bildet den Gegensatz zu dem Zustandekommen einer Thätigkeit und Wirkung durch das Aus-sich-heraus-wirken des Grundes. Aus diesen Gegensätzen erklären sich weiter die in das Schema des Kraftbegriffes aufgenommenen besonderen Begriffe der bestimmungsfähigen Erregbarkeit, der Rezeption u. s. w., so wie die in der analytischen Darlegung des Begriffes der Wechselwirkung enthaltenen besonderen Momente. Hiemit ist aber nicht mehr gesagt, als daß das Denken seine Thätigkeit des Unterscheidens und Beziehens in Bezug auf das Object der philosophischen Erkenntniß so weit fortsetzen müsse, bis dasselbe ganz umnetzt und in allen seinen gedankenmäßigen Bestimmtheiten durchdrungen ist. Ob es nur Ein Seiendes gebe, welches in seiner inneren Vielfältigkeit den Grund der Selbstdetermination trage, und sich durch sich selbst beschränke und in sich selbst vermittele, oder ob sich das Moment der Negation erst durch den hinzutretenden Gegensatz anderer Seiender realisire, kann nicht aus reinen Denkverhältnissen bestimmt werden.

§. 7.

Die logischen Bedingungsverhältnisse mit den realen Bedingungsverhältnissen identifiziren, heißt das Denken mit dem Erkennen

verwechseln, — ein Fehler, welchen sich die deutsche Speculation dieses Jahrhunderts in mehreren ihrer vornehmsten Vertreter zu Schulden kommen ließ. Während im Sinne der Schelling'schen Identitätslehre das Denken nur Erkennen ist, ist nach Fichte das Denken durch sich allein schon der Grund des Bewußtseins und seines Inhaltes; nach Hegel ist Denken und Erkennen absolut Eins. Eine Folge dieser Verwechslung ist das nothwendig auf Abwege führende Bemühen, den Inhalt der speculativen Weltbetrachtung aus apriorischen Denkverhältnissen zu deduziren, ein Verfahren, welches in seiner falschen Subjectivität den extremen Gegensatz zu der schlechten Objectivität des rein inductiven Verfahrens bildet, und gleich diesem sich selbst eludirt, indem man weder auf die eine, noch auf die andere Weise das übersinnliche Wirkliche als reale Gegenständlichkeit zu erfassen vermag. Um aus apriorischen Denkverhältnissen einen gegenständlichen Inhalt des Wissens deduziren zu können, wird das menschliche Denken als das schlechthin Absolute genommen, das Absolute ist Subject und Object desselben; alles philosophische Erkennen ist sonach ein Wissen des Absoluten um sich selbst, ist ausschließlich Gottesbewußtsein. Nach Fichte ist nur das absolute Ich, welches im Selbstdenken sich selbst setzt; alles menschliche Denken und Erkennen ist nur Nachweis und Analyse des Inhaltes, welchen jene absolute Thathandlung in sich schließt. Die absolute Thätigkeit des Fichte'schen Ich, dessen absolutes Denken allen gegenständlichen Inhalt des empirischen Ich zu einem bloßen Momente der Denkthätigkeit herabsetzt, schlägt bei Schelling um in eine absolute Dependenz des Denkens vom Sein, der Idealismus geht in Realismus über; der Gedanke ist bloßer Spiegel des Wirklichen, jedoch erkennt nur Jener wahrhaft das Wirkliche, der im Endlichen das Unendliche schaut. Insofern aber das Unendliche in der Idee beschlossen liegt, welche sich in der endlichen, begränzten Wirklichkeit auswirkt, ist diese selbst wieder der Spiegel und Widerschein der Idee, und es besteht sonach eine absolute Identität des Idealen und Realen, welche mittelst der intellectuellen Anschauung erkannt wird. Diesem Schauen substituirt sich bei Hegel der dialektische Prozeß eines göttlichen Denkens, welches, das Anderssein Gottes im endlichen Naturdasein negirend, bis zum Selbstgedanken des absoluten Geistes sich fortbestimmt und hiedurch zum absoluten Wissen vordringt. Fichte's Wissenschaftslehre construirt alles Wirkliche aus den logischen Denkgesetzen, Schelling sieht in

den Kategorien der Naturanschauung die nothwendigen Formen des in die Erscheinung tretenden Absoluten, Hegel hat die Kant'schen Kategorien des Verstandes zu absoluten Formen des sich selbst begreifenden Göttlichen erhoben. In jedem dieser Systeme ist der Gedanke des Absoluten nicht nur der erste, sondern auch der einzige Grundgedanke; bei Fichte hat es die Bedeutung der absoluten Thätigkeit, bei Schelling die des absoluten Lebens, bei Hegel die des absoluten Begreifens. Jeder dieser Männer faßt es in speculativer Erhebung über den unvermittelten Dualismus des Kant'schen Kritizismus als absolutes Subject-Object; bei Fichte jedoch hat es im Besonderen die ausschließliche Bedeutung des speculativen Ich-Gedankens, bei Schelling ist der Gedanke des Absoluten der Grundinhalt eines speculativen Natur- und Weltbewußtseins, nach Hegel ist es die im menschlichen Geiste zum Selbstbewußtsein gekommene göttliche Vernunft, welche im Gedanken des Absoluten ihren eigenen Inhalt denkt. Hegel setzt eine absolute Vernunft oben an, die im dialektischen Denkprozesse sich mit sich selbst vermittelnd, Grund und Ziel der Weltwerdung ist; Fichte leitet alle im menschlichen Bewußtsein erscheinende Gegenständlichkeit aus einer absoluten That als Urhandlung des reinen Ich ab; die absolute Indifferenz des Schelling'schen Urgrundes ist ein an die Stelle der sinnlich-antiken Vorstellung vom Chaos gesetzter Verstandesbegriff, wie denn auch in Schellings Philosophie nach einer dem hellenischen Geiste sinnverwandten Denkart das Schöne, die vollkommene Bewältigung des Stoffes durch die bildende Form als die höchste Idee erscheint, während in Hegel's Panlogismus das Wahre, in Fichte's Idealismus die sittliche That, die Idee des Guten den ausschließlichen Gehalt des Philosophems abgibt. Nach Fichte ist das Denken productiv, nach Schelling nur reproductiv; Letzteres setzt ein Seiendes voraus, nicht so das Erstere; in Hegel's System werden Beider Thätigkeiten zu antithetischen Momenten im Lebensprozesse des sich selbst verwirklichenden und vollendenden Absoluten herabgesetzt. Der Gedanke eines sich erst in der Zeit vollendenden Absoluten ist ein sich selbst widersprechender Gedanke, in dessen Zauberkreis gebannt der speculative Denker dem Verständnisse des Wirklichen niemals mit einem Schritte näher kommen wird, weil er vergißt, die erste vorläufige Frage sich zu beantworten, wie er zum Gedanken des Absoluten gekommen ist, und ob wirklich das

Absolute der erste und ausschließliche Gedanke des zum Selbstdenken gekommenen Geistes sei, oder ob nicht dem menschlichen Gedanken des Absoluten ein anderer, der Gedanke des Bedingten, den ersteren zugleich verneinend und bejahend, mit gleicher metaphysischer Realität zur Seite stehe.

§. 8.

Die bisherigen Entwickelungen zeigen, daß weder ein induktives, noch ein deduktives Verfahren, ausschließlich angewendet, zum Ziele führe; so lange man überhaupt bei dem Gegensatze von Denken und Sein stehen bleibt, und bald das eine, bald das andere der beiden Gegensatzglieder auf Kosten des entgegengesetzten verabsolutirt, d. i. das geistige Selbstbewußtsein mit dem Gottes- oder Weltbewußtsein identifizirt, werden sich immer jene Mißstände ergeben, die nothwendig daraus hervorgehen müssen, daß man ein Gegensatzverhältniß von zweitem Range oben ansetzt. Man kann im Gegensatzverhältnisse von Denken und Sein weder das eine, noch das andere als das Absolute setzen, noch beide einander als zwei Absolute gegenüberstellen; vielmehr sind beide unter einem höheren dritten Begriff zusammenzufassen, dem der Substanz, an welchem sie als Stoffliches und Thätiges unterschieden werden müssen. Die Substanz aber kann wieder entweder als unbedingte oder als bedingte gedacht werden, demnach wird auch unbedingtes Sein und Denken dem bedingten Sein und Denken gegenüber zu stellen sein. Nach Spinoza's Definition wäre allerdings nur Eine Substanz denkbar; diese Eine Substanz könnte aber weder als das Unbedingte noch als ein Bedingtes gedacht werden; das Letztere würde der angenommenen Definition widerstreiten, in deren Sinne sie die Ursache ihres Seins und ihrer Thätigkeit in sich selbst trägt — gegen das Erstere aber spricht dieß, daß die unendliche Determination der Substanz eine eben so unbeschränkte Negation derselben sein soll, während doch die Substanz ihrem Begriffe nach Position ist. Richtiger und vorurtheilsloser bestimmt man die Substanz als dasjenige, was in der Erscheinung nicht aufgeht, und Träger und Grund des Erscheinenden ist. Ob dieses Übersinnliche, welches der Erscheinung zu Grunde liegt, nicht selbst wieder ein anderes Sein als Realgrund voraussetze, und ob es in seinem Wirken und Erscheinen nicht durch ein anderes Wirkendes bedingt sei, kann nicht aus einem allgemeinen Begriffe

der Substanz erhoben werden; weßhalb denn die apriorische Denkbarkeit bedingter und unbedingter Substanz freigegeben ist. Ein Bedingtes kann aber nur als Glied in einer Reihe bedingter Setzungen gedacht werden, welche sich wechselseitig fordern und ergänzen, und durch ihr Verhältniß zu einander, wie zum Unbedingten innerlich und äußerlich, nach Inhalt und Form, Wesen und Thätigkeit bestimmt sind. Hieraus folgt aber, daß ein mit der Kraft, zu denken und zu erkennen, begabtes bedingtes Sein im Stande sein müsse, das wesenhaft von ihm Verschiedene zu erkennen, sobald es sich selbst erkannt und nach dem eigenthümlichen Charakter seiner Bedingtheit begriffen hat. Es gibt demnach keine apriorische Nothwendigkeit einer realen Identität des Erkannten und des Erkennenden; die Behauptung einer solchen ist eine ungerechtfertigte Vorausnahme und eine ungerechte Verabsolutirung der menschlichen Vernunft, und die Folge davon ist, daß die Speculation, an einer unerwiesenen und wohl auch unerweislichen Grundansicht festhaltend, sich vom Anfange her außer Stand setzt, über ihr Verhältniß zum unbefangenen Welt- und Selbstbewußtsein des Menschen genügende Rechenschaft zu geben. Man ist wohl heut zu Tage wenig mehr darüber im Zweifel, daß die Philosophie, um eine lebendige Wissenschaft und Wissenschaft des Lebens sein zu können, von den unwahren Abstractionen und Verallgemeinerungen eines falschen Apriorismus sich lossagen müsse, und von allen vorläufigen Ansichten über Gott und Welt absehend, mit einer sorgfältigen und umsichtigen Erhebung der wichtigsten Thatsachen des Selbstbewußtseins beginnen müsse, sie muß weise sein wollen mit Sokrates, und einsehen, daß der Mensch, bevor er nicht sich selbst erforscht und erkannt hat, auch über die himmlischen und irdischen Dinge nichts Wahres und Gewisses sagen könne. Die Philosophie ist also zunächst und vornehmlich die Lehre vom Menschen, und im Besonderen vom menschlichen Geiste, und weiter sodann von den wesentlichen Beziehungen des menschlichen Geistes zu Allem, was ist und in den Kreis seiner Erfahrungen fällt. Wenn nun die Objecte seiner Erfahrungen nicht nothwendig von gleicher Wesenheit mit ihm sein müssen, so können sie doch auch wieder nicht ausschließliche Verneinungen seiner Wesenheit sein, weil sie sonst in seinem bewußten Leben und Denken sich nicht reflectiren könnten; so wahr die Dinge intelligibel sein sollen, müssen sie zum Geiste im Verhältnisse einer formalen Identität stehen, und in dieser formalen Identität besteht

der Charakter ihrer Intelligibilität. Alles Intelligible aber ist aus einem Intellecte herzuleiten; und da der menschliche Geist, obgleich durch produzirende Selbstthätigkeit das Verständniß der intelligiblen Dinge aus sich erzeugend, doch nimmer Erzeuger der Dinge selber ist, so leitet er alle durch sein reproductives Denken erkannte Realität von einem productiven göttlichen Denken ab, in dessen Kraft Gott sich selbst setzt, und das Universum als realisirtes System des göttlichen Weltgedankens seinem eigenen Sein gegenübersetzt. In dem System der Weltkräfte besteht ein gottgewolltes Füreinander des Erkennenden und des zu Erkennenden; insofern dieses Letztere für den endlichen Geist allzeit ein Gegebenes ist, kann das Denken desselben seinem Wesen nach immer nur reproductiv sein; productiv aber ist es in seiner eigenthümlichen Form und Thätigkeit, insofern es nicht bloßes Anschauen und passives Rezipiren, sondern thätige Energie ist, welche den Geist durch ihre Hervorbringungen wesentlich bereichert, ja im gewissen Sinne sogar Selbsthervorbringung des Geistes, also schöpferische That des Geistes ist. Diese Schöpferthat des Geistes hat aber nach der innersten Überzeugung desselben nur eine formale Bedeutung; der Beweis dafür liegt in der Thatsache, daß selbst Jene, welche die menschliche Vernunft verabsolutirt und zur unpersönlichen Gottheit erhoben haben, die reale außergöttliche Wirklichkeit, soweit sie eine solche anerkannten, nicht aus einer schöpferischen Setzung der Vernunft, sondern aus irgend einem Prozeß der Selbstveräußerung, des Von-sich-kommens oder Abfalles der göttlichen Natur von sich selbst erklärten, oder noch weiter auf einen uranfänglichen Dualismus zwischen der göttlichen Idealwelt und dem dunklen Chaos zurückgingen.

Das menschliche Erkennen ist selbstthätige Reproduction eines göttlich Gegebenen und unabhängig von ihm Bestehenden; es fragt sich nun, wie der menschliche Geist sich des gegebenen übersinnlichen Denkinhaltes bemächtige. Nun will wohl — und dieß ist sehr wesentlich — jedes besondere übersinnliche Erkenntnißobject auf seine besondere Weise erkannt sein; gleichwohl muß es auch einen davon unabhängigen und im eigensten Wesen des menschlichen Geistes gegründeten Modus geben, nach welchem überhaupt das übersinnliche Erkenntnißobject ergriffen und dem menschlichen Bewußtsein verinnert wird. Zweifelsohne ist die erste Bedingung der geistigen Wahrnehmung der geistige Contact mit dem übersinnlichen Erkenntnißobjecte, dessen Bild dem bewußten Denkleben gleichsam eingestrahlt ist; dem-

gemäß ist die erste Function des Geistes gleichsam ein Schauen, und aller Anfang der höheren Wissensthätigkeit besteht in geistiger Intuition. Die intuitive Anlage des menschlichen Geistes heißt Vernunft; diese ist, wie es schon ihre etymologische Bedeutung ausdrückt, das geistige Wahrnehmungsvermögen, der intuitive Geistessinn, das innere Seelenauge des Menschen. Die Intuition aber vollbringt sich im Momente, und das erste Erwachen eines Gedankens ist einem blitzartigen Aufleuchten zu vergleichen, nach dessen Vorübergang nur das Stoffliche, Inhaltliche des erzeugten Gedankens im Bewußtsein zurückbehalten wird, und nunmehr, damit die Frucht der schöpferischen Geistesthat nicht verloren gehe, durch den Glauben festgehalten werden muß. Der Glaube ist seinem eigensten Wesen nach eine That des Willens; die ihm eigene Zuversicht aber stammt aus der tiefinnerlichen Befriedigung, die der Geist in der ursprünglichen Intuition gefunden hat; der Glaube ist die gehobene Stimmung, die von jenem ersten intuitiven Acte angefangen das menschliche Wesen durchdringt und beseelt, und die Freude des geistig geweckten Daseins inne werden läßt. Der Mensch hat als Glaubender den ersten Intuitionsact bereits hinter sich, und der Versuch einer continuirlichen Erneuerung desselben, eines gleichsam permanenten Schauens, welches an sich schon durch die Daseinsbedingungen des menschlichen Geisteslebens ausgeschlossen ist, wäre kein Fortschritt, sondern eher ein Zurückstreben zu den Anfängen der Erkenntniß; der Fortschritt des geistigen Lebens und die Vervollkommnung der gewonnenen Erkenntniß wird vielmehr darin bestehen, daß die erschaute und geglaubte Wahrheit durch innere geistige Vermittlung zur Gewißheit erhoben werde; wenn die im Glauben umfaßte Wahrheit so tief und innerlich begriffen worden ist, daß dem denkenden Geiste die Unmöglichkeit ihres Andersseinkönnens zur sicheren Überzeugung geworden, dann ist der Glaube in Wissen übergegangen, welches also nach seiner hier sich einstellenden Bedeutung als vermittelter Glaube zu nehmen ist. Schauen, Glauben, Wissen sind die drei engst zusammengehörigen Elemente des speculativen Denkens und Erkennens, sie sind die drei integrirenden Acte und Momente des höheren Geistlebens im Menschen, und können nie aus ihrer Verbindung gerissen werden, ohne daß ein falscher und schiefer Begriff von Speculation daraus erwüchse, wie dieß auch vielfach sich ereignet hat. So hob Jacobi, um der Philosophie einen höheren metaphysischen Inhalt zu retten, einseitig den philo-

sophischen Glauben in der Form eines unmittelbaren Gefühles hervor, weil er kein anderes Rettungsmittel wußte, den Consequenzen einer bloßen Verstandes- und Begriffsphilosophie zu entgehen, deren Form und Methode er für die einzig denkbare und nothwendige Form und Methode des vermittelten Erkennens und eigentlichen Wissens hielt. Tiefer wurde das Wesen des Glaubens durch Hamann erfaßt, welcher das Gefühl nicht unvermittelt neben den Verstand treten ließ, sondern im Glauben die höhere Einheit und tiefere Lösung der dem Verstande sich aufdrängenden Widersprüche erfaßte, und seine Wesentlichkeit aus dem Wesen des Menschen als der lebendigen Einheit von Geistigkeit und Sinnlichkeit herleitete. Herder nennt den Glauben die Zuversicht des Unsichtbaren nach dem Maaßstabe des Sichtbaren, das Ergreifen der Zukunft nach der Analogie des Gegenwärtigen und Vergangenen. Diese Männer bewegen sich mehr oder weniger im Elemente der geheimnißreichen Ahnungen, welche in dem Maaße, als sie von der Helle und Klarheit des selbstbewußten Denklebens abirren, einer pantheisirenden Weltanschauung sich nähern; was da Glaube genannt wird, ist die unendliche Rezeptivität des schauenden Gemüthes, welches, in die Betrachtung des All versenkt, gleichsam ein von divinatorischen Inspirationen erfülltes und bewegtes Weltherz ist. Neben der Philosophie des Glaubens, welche als energische Reaction gegen die rein verständliche Reflexion auftrat, machte sich weiter jene einseitig intuitive Richtung geltend, deren Prinzip die intellectuelle Anschauung der verabsolutirten unpersönlichen Vernunft war (Schelling). Die Ungenüge dieses Standpunktes rief ein anderes Extrem hervor in dem Idealismus des absoluten Wissens, zu welchem sich Fichte und Hegel bekannten; alle Energie und Geistesmühe aber, welche zur Begründung der Philosophie des absoluten Wissens aufgeboten wurde, mußte nothwendig vergeblich sein und an dem Verstoße wider die primäre Grundthatsache scheitern, daß das menschliche Wissen seiner eigensten Natur nach bedingt ist durch ein vorausgehendes Schauen und Glauben, ohne dieses Beides also gar nicht möglich ist, und nur in Kraft beider eine objective Geltung hat. Intuition und Glaube sind gleichsam das Licht und die Kraft des articulirten Wortes oder reflectirten Wissens; Licht, Kraft und Wort die constitutiven Potenzen des dreieinigen höheren Geistlebens; das reale Prinzip desselben ist der denkende Geist, welcher als menschlicher Geist die rezeptive

Vernunft und den thätigen Verstand als Vermögen der Intuition und Reflexion in der Einheit seiner persönlichen Selbstheit gleichwesentlich eigen hat.

c. Die Philosophie als System.

§. 9.

Der Begriff der Philosophie vollendet sich im Begriffe des Systems als prinzipiell begründeter, organisch vermittelter und vollständig ausgeführter Entwickelung der philosophischen Wahrheit. Die prinzipielle Begründung fordert einen festen, absolut giltigen Anfangs- und Ausgangspunkt der philosophischen Forschung. Der innere Zusammenhang und die philosophische Evidenz der aus dem richtigen Prinzipe entwickelten Sätze muß durch Anwendung der richtigen Methode erzielt und erprobt werden. Der vollständige Ausbau der philosophischen Erkenntniß erfordert, daß sich der philosophische Geist über das Gesammtgebiet seiner Erfahrung verbreite, und es dem Bereiche seiner methodisch betriebenen Forschung richtig einordne; um die unerschöpflich reiche Mannigfaltigkeit des allumfassenden Erkenntnißstoffes mit Sicherheit zu beherrschen, ist eine richtige und sachgemäße Gliederung desselben nothwendig, in welcher seine organischen Verhältnisse wohl ausgeprägt sind.

§. 10.

1) Der Ausgangspunkt der philosophischen Erkenntniß. Die Philosophie ist die denkende Selbstvergewisserung des menschlichen Geistes über seine wesentlichen Beziehungen zu allem Seienden; um diese Beziehungen richtig zu ermitteln, muß sie bei demjenigen anfangen, dessen Beziehungen ermittelt werden sollen — beim menschlichen Geiste. Nur insofern dieser sich selbst versteht, kann er auch alles Andere würdigen und verstehen, was zu ihm in wesentlicher Beziehung steht, nach dem Wissen des Geistes um sich und von sich bestimmt sich auch das Denken desselben über alles Andere, was Gegenstand und Inhalt seines Wissens ist. Alles, was ich weiß, weiß ich durch Vermittelung meines denkenden Ich; um zur höheren Gewißheit über das unter dieser Vermittelung erzeugte Wissen zu kommen, muß ich zuerst nach dem An-sich dieser vermittelnden Potenz fragen. Alle Wahrheit und Gewißheit hängt an der Wahrheit und

Gewißheit unseres Wissens über unser geistiges Selbst, durch das Ob, Was und Wie dieses ersten Wissens ist auch das Ob, Was und Wie des Wissens über alles Andere bestimmt, was unter Vermittelung des denkenden Ich im höheren Sinne begriffen werden soll. Darum haben wir uns zur Sicherstellung des richtigen Anfanges der Philosophie sogleich folgende Fragen zu beantworten:

α) Wissen wir von unserm Ich als Seiendem?

Wir wissen um dasselbe, ehe wir um das Sein der Dinge außer uns wissen, wiewohl wir zum Wissen um uns selbst durch die Einwirkung von Außen angeregt werden. Die Einwirkung von Außen erzeugt Veränderungen in uns, in deren unmittelbarer Wahrnehmung wir uns selbst inne werden, und uns als Träger von Veränderungen wissen, gleichwie wir weiter auch die in uns hervorgerufenen Zustände und Thätigkeiten auf eine außer dem Ich gelegene Ursache als Erreger derselben zurückbeziehen. Nun ist wohl das Unmittelbarste in diesem dreifachen Wahrnehmen des Zustandes, seines Trägers und seines Erregers das Innewerden der in uns bewirkten Veränderung; aber ehe noch diese durch das denkende Ich auf ihren Erreger bezogen wird, erfährt dasselbe schon sich als Träger des wahrgenommenen Zustandes, und erst mittelbar, insofern es sich als Träger von dem Erreger unterscheidet, gelangt es auch zum Wissen um ein außer dem Ich Seiendes. Das erste Reale, um welches das Ich weiß, ist also das Ich selbst. Dadurch, daß es um sich als Bestimmtes weiß, weiß es auch um andere von ihm unterschiedene bestimmte und bestimmende Realitäten.

β) Was wissen wir von unserm Ich als Seiendem? und:

γ) Wie wissen wir von unserm Ich als Seiendem?

Wir wissen das Ich als Träger von fortwährend sich ändernden Zuständlichkeiten, wir wissen es als das im Wechsel Beharrende = als Sein. Wir wissen es als solches, weil jene Veränderungen eintreten, wir wissen es als solches aus Anlaß dieser Veränderungen, wir würden um dasselbe nicht wissen, wenn jene Anlässe nicht einträten. Die Anlässe nehmen wir unmittelbar wahr, und in ihnen vermittelt sich die Wahrnehmung unseres Selbst, unseres Ich, das Wissen um uns. Ein mittelbares Wahrnehmen ist aber nicht mehr ein eigentliches Wahrnehmen, weil man unter Wahrnehmung streng

genommen nur ein unmittelbares Innewerden versteht. Das Wahrnehmen des Ich als Seienden ist ein über (μετά) das unmittelbare Innewerden (physisch-psychisches Erregtwerden) erhabenes = metaphysisches Wissen, und die Unmittelbarkeit dieses Wissens besteht nicht in der Unmittelbarkeit des Wahrnehmens, sondern in der Ursprünglichkeit seiner Gewißheit. In der Erhebung dieser Gewißheit wird sich das Ich als Sein offenbar, und zwar als ein Sein, das im Wechsel seiner Zustände beharrt und in seinem Beharren bei sich den continuirlichen Träger des Wechselnden in den Zuständen abzugeben vermag. Als beharrenden Träger der inneren, durch continuirliche Veränderungen bedingten Wahrnehmungen wissen wir unser Ich mit ursprünglicher Gewißheit, und Was (Inhalt) und Wie (Form) dieses Wissens fallen ganz zusammen, im Wie liegt eben auch das Was enthalten.

Mit dem Wissen um das eigene Sein ist aber auch schon das Wissen um ein fremdes Sein, mit dem Wissen um das eigene Ich auch schon das Wissen um ein Nicht-Ich gegeben; und das im Wissen um das eigene Ich enthaltene Wissen um das fremde Ich trägt genau dieselben Bestimmtheiten der Gewißheit, Wahrheit und Richtigkeit (Ob, Was und Wie) an sich, wie das Wissen um das eigene Ich. Wie ich durch in mir wahrgenommene innere Zustände veranlaßt werde, einen diesseits der Veranlassung beharrenden inneren Träger dieser Zustände anzuerkennen, so bin ich auch genöthigt, einen jenseits der Veranlassung liegenden äußeren Erreger anzuerkennen, und ihn eben so als Grund der Erregung zu fassen, wie ich mich als Träger der erregten Zustände erfasse. So wahr Ich wirklich bin, und so wahr die von meinem Ich wahrgenommenen Zustände nicht durch dasselbe bewirkt sind, so gewiß muß ein Nicht-Ich sein, welches diese Zustände hervorgerufen hat. Freilich nehme ich dasselbe nicht unmittelbar wahr, sondern nur durch das Medium der in mir erregten Affection. Das An-sich des Einwirkenden ist meiner Wahrnehmung eben so verhüllt, wie das An-sich meines Ich; was ich von ihm weiß, ist dieß, daß es der beharrende Grund ist, welcher diese Einwirkung auf sich geschehen läßt. Hieraus folgt aber weiter auch, daß das Wissen um das fremde Sein bezüglich seines Wie dem Wissen um das eigene Ich ganz conform ist; weder das Ich, noch das Nicht-Ich ist einer unmittelbaren Wahrnehmung zugänglich, nichts desto weniger sind beide meta-

physisch gewiß, und zwar ist das metaphysische Wissen um das Nicht-Ich die nothwendige und unmittelbare Folge der geistigen Selbstgewißheit, und kommt durch die metalogische Function eines unmittelbaren Urtheiles zu Stande. An diese ersten metalogischen Functionen des denkenden Geistes schließen sich in stetiger Folge und strenger Consequenz alle weiteren Bestimmungen an, welche aus den wesentlichen Grundbeziehungen des denkenden Ich zu sich, und zu dem von ihm unterschiedenen Nicht-Ich abzuleiten sind; und der gesammte Inhalt der Metaphysik entwickelt sich, wie wir sehen werden, in einer geschlossenen Reihe unmittelbarer Urtheile, welche sich alle zuletzt und endlich auf jenes erste Urtheil zurückbeziehen, in welchem der denkende Geist sich seine Selbstheit aus seinem Denken bezeugt. So bildet die Selbstgewißheit des Geistes nicht nur den ersten Ring in der Kette übersinnlicher Wahrheiten, sondern den eigentlichen Stützpunkt des Systems der metaphysischen Erkenntnisse des Menschen; daher wir, in den Sinn der berühmten Erklärung Kant's über das Verhältniß des erkennenden Subjectes zum philosophischen Erkenntnißobjecte eingehend, den selbstbewußten Geist dem lichten Sonnengestirne vergleichen dürfen, um welches sich die gesammte Welt der philosophischen Erkenntnißobjecte gleichsam planetarisch bewegt. Gleichwie der sonnenhafte Centralkörper eines kosmischen Bewegungssystems der rechte S t a n d o r t ist, von welchem aus der wirre Knäuel verschobener Planetenbahnen für den Beobachter sich in ein wohlgeordnetes System von harmonischen Linien auflöst, so findet der Geist in seinem selbstbewußten Dasein und Bei-sich-sein den wahren übersinnlichen Standort für die Erforschung aller übersinnlichen Dinge; gleichwie das ganze System der kreisenden Körper an seinem Centralpunkte hängt, so findet die metaphysische Wahrheit den S t ü t z p u n k t für die Summe ihrer Erkenntnisse in der erkannten Realität des geistigen Ich; gleichwie die Sonne der L i c h t q u e l l für die dunklen Welten der sie umkreisenden Wandelsterne ist, so ergießt sich aus der Helle des im Selbstbewußtsein sich licht gewordenen Geistes, Helle und Klarheit über die ihn umgebende Wirklichkeit und ihre gedankenmäßige Beschaffenheit; der Geist, welcher seine eigene Signatur erkannt hat, erkennt auch die göttlichen Signaturen aller anderen Dinge und ist Prophet und Entdecker der Geheimnisse des Lebens. Der tiefere Sinn der Vergleichung bewährt sich auch noch weiter, wenn die realen Bedingungsverhältnisse des Geistes berücksichtigt werden;

denn die hohe Bedeutung, zu welcher das geistige Selbstbewußtsein als Erkenntnißprinzip und Ausgangspunkt der metaphysischen Speculation erhoben wird, ist so wenig eine ungerechte Verabsolutirung des Geistes, als die Anerkenntniß der Prinzipalität eines Sonnenkörpers eine ungemessene Bevorzugung desselben ist, durch welche seine wesentliche Bezogenheit zu den ihn umkreisenden Wandelsternen und seine Abhängigkeit von einem Bewegungssysteme höherer Ordnung geläugnet würde.

Die Nothwendigkeit, die Philosophie beim Subjecte der philosophischen Erkenntniß, beim Menschen beginnen zu lassen, wird seit Kant im Allgemeinen wohl nicht mehr bezweifelt, und die einseitige Subjectivität einer in der Gegenständlichkeit des Angeschauten sich verlierenden Betrachtungsweise ist seither mehr und mehr um ihre philosophische Geltung gekommen; gleichwohl ist es nicht Kant selbst gewesen, welcher das Prinzip der Subjectivität erhoben hat, da er überhaupt kein neues Prinzip der philosophischen Erkenntniß gefunden, sondern auf einem logisch-kritischen Standpunkte verharrend nur jene hergebrachten Anschauungsweisen beseitigt hat, welche den offenbaren Mangel einer Nichtvermittelung im Selbstbewußtsein des denkenden Geistes an sich trugen. Sollte das negative Resultat seiner logischen Kritik durch ein positives Ergebniß speculativer Forschung ergänzt werden, so mußte auf den psychologischen Standpunkt eingegangen werden; es war nicht genug, den nothwendigen Denkformen nachzuforschen, es mußte auch der innere lebendige Grund aller Wahrheit und Gewißheit aufgezeigt und jenes reale Prinzip gefunden werden, in dessen tieferer Erfassung die abstracte Trennung von Noumenon und Phänomenon, idealistischem Formalismus und empirischem Realismus, überwunden und aufgehoben werden sollte. Dieser letzterwähnte Gegensatz ist aber eben aus der Fortbildung der Kant'schen Philosophie herausgewachsen, und hat sich in den antagonistischen Philosophemen von Hegel und Herbart kundgegeben. Dagegen hat seiner Zeit schon Augustin, der Gründer und Ahnherr der über den antiken Standpunkt hinausgehenden neueuropäischen Philosophie, auf den wahren Ausgangspunkt der philosophischen Forschung hingewiesen, und Cartesius die Selbstgewißheit des Geistes zum Prinzipe der Philosophie erhoben. Indeß ist dieses Prinzip bei Augustin als unentwickelter Ansatz stehen geblieben, bei Cartesius aber in weiterer Entwickelung und Durchführung ver-

bildet worden; den eigentlichen Sinn und die ganze Tragweite desselben hat erst A. Günther ermessen, welcher, zunächst sich kritisch gegen die gesammte nachkantische Philosophie wendend, zugleich auch die großartigen Umrisse eines über den Grundlagen einer revidirten Selbstbewußtseinstheorie aufzubauenden Systems der dualistisch-christlichen Weltansicht verzeichnet hat. Die Richtung, in welche er den philosophischen Gedanken gelenkt hat, wird, nachdem der Monismus und einseitige Idealismus sich in allen denkbaren Formen erschöpft haben, als die einzig mögliche erkannt werden müssen, auf welcher die Philosophie der Zukunft ihr großes Ziel mit Glück und Erfolg anzustreben hoffen darf; je fühlbarer dem Zeitbewußtsein das Bedürfniß einer Ausgleichung und Versöhnung zwischen Wissenschaft und Leben, Philosophie und Religion noch werden wird, desto entschiedener werden die Geister, welche die speculative Vermittelung nicht überhaupt abweisen, zur Anerkennung der unveräußerlichen Grundlagen der christlich-dualistischen Philosophie hingedrängt werden, um den Bann zu brechen, welchen die Herrschaft des absoluten Begriffes über das Reich des Gedankens verhängt hat.

§. 11.

2) Die philosophische Methode. Nirgends steht die Form der Erkenntniß in so unmittelbarem Zusammenhange mit dem Inhalte derselben, als in der Philosophie, ja sie hat in dieser eine absolute Bedeutung; denn das Eigenthümliche, wodurch die philosophische Erkenntniß sich von jeder anderen Erkenntnißart unterscheidet, besteht eben nur in der besonderen Art und Weise, in welcher der ihr mit allen anderen Wissenszweigen gemeinsame Stoff aufgefaßt und begriffen wird. Die Philosophie ist nichts anderes, als die besondere, dem inneren Wesen des denkenden Geistes entsprechende Bewußtseinsform, unter welche alles besondere und spezielle Wissen gefaßt wird, um gedankenmäßig begriffen zu werden. Diese dem inneren Wesen des denkenden Geistes entsprechende Behandlungsart des philosophischen Erkenntnißstoffes nennt man Methode.

Nun sind der Methoden viele versucht worden, und es fragt sich, welche die richtige sei. Offenbar diejenige, mittelst welcher Stoff und Inhalt der philosophischen Erkenntniß vollständig durchdrungen und bewältigt wird, ohne in seiner innersten Eigenheit verändert zu

werden. Um aber diese Objectivität und Tiefe der Erkenntniß zu erstreben, muß das Object derselben die Vermittelung im selbstbewußten Denkleben des Geistes durchgehen; nur in dieser, und in keiner anderen Weise vermag sich das erkennende Subject mit dem zu erkennenden Objecte auf das Tiefste auseinanderzusetzen, und in der erkannten Unmöglichkeit seines Anders-sein-könnens die gedankenmäßige Bestimmtheit desselben zu erfassen. Hieraus erhellt schon vorläufig der bedeutungsvolle innere Zusammenhang der Form und Behandlungsart mit dem vorhin festgestellten Stand- und Ausgangspunkte der speculativen Erkenntniß.

Betrachten wir alle bisher angewendeten Methoden, so sehen wir sie in drei Hauptarten zerfallen, von welchen die zwei ersteren einander geradezu entgegengesetzt sind, die dritte aber beide zur höheren Einheit zu vermitteln bestrebt ist. Man nennt die erste die constructive, die zweite die deductive, die dritte die dialektische Methode. Die erste geht von der Forderung aus, daß das Denken sich ganz nach seinem Gegenstande richten müsse, weil es von demselben ganz abhängig sei; die zweite fußt auf die dem Denken als solchem immanente absolute Wahrheit und Gewißheit, und setzt den Gegenstand in ein völliges Abhängigkeitsverhältniß zum Denken; der Gegenstand könne nicht mehr und nichts anderes als der Reflex des Gedankens sein. Die dritte Methode ist objectiv und subjectiv zugleich, und will unter Anerkennung der relativen Berechtigung beider früherer Methoden eine an der anderen rectifiziren, ungefähr wie der Physiker, der Astronom seinen mathematischen Calcul an der Erfahrung, am Experimente, — und die empirische Beobachtung am Calcul rectifizirt. Der enge Zusammenhang zwischen Auffassung und Darstellung des philosophischen Erkenntnißstoffes bringt es mit sich, daß jeder besondere Standpunkt auch eine besondere Methode bedingt; die constructive Methode ist gefordert durch den philosophischen Realismus, die deductive Methode steht in einem inneren Verwandtschaftsverhältnisse zur idealistischen Weltansicht; die dialektische Methode, welche sowohl construirt als deduzirt, und das eine Verfahren durch das andere compensirt und ergänzt, werden wir als die eigentlich speculative Methode, als die Methode des speculativen Ideal-Realismus zu nehmen haben.

Die constructive Methode stützt ihre gedankenmäßige Berechtigung auf das erste logische Grundgesetz, auf das principium iden-

titatis et contradictionis; ihr Ziel ist, ein System der Philosophie als harmonisches, widerspruchloses Ganzes von Sätzen zu gewinnen, die sich gegenseitig stützen und tragen. Insofern sie sich auf etwas objectiv Gegebenes als absolut vorausgesetzten Inhalt des Denkens zurückbezieht, heißt sie auch die positive Methode, im Gegensatze zur negativen, die mit Hinwegsehen von allem objectiv Gegebenen beim reinen Denken als solchem anfängt, und dieses sich selbst Gegenstand sein läßt. Mit Rücksicht auf die Behandlungsart der einzelnen Sätze und Formeln, welche zuerst als objectiv giltige Wahrheit hingestellt und durch nachfolgende Erläuterungen und Ausführungen einleuchtend gemacht werden, wird die positive Methode auch die demonstrative Methode genannt. Nach der Art und Weise, wie sich das ausgeführte System als eine Summe von selbstständig begründeten und in kunstvoller Bearbeitung zu einem übereinstimmenden Ganzen ineinandergefügten Wahrheiten darstellt, heißt die construirende Methode auch die architektonische Methode. Als Hauptvermögen ist im denkenden Subjecte bei Anwendung und Durchführung dieser Methode der Verstand thätig, welcher die Übereinstimmung der entwickelten Ideen unter sich als höchstes Kriterium der Wahrheit und Richtigkeit des Systems aufstellt. Nun ist allerdings die Harmonie der Erkenntnisse ein höchstes und absolutes, von der Philosophie angestrebtes Ziel; da sich aber mehr als Ein Zusammenhang finden läßt, in welchem eine logisch widerspruchlose Übereinstimmung bestimmter Gedanken und Vorstellungen über Gott, Welt, Mensch, Freiheit, Unsterblichkeit u. s. w. aufgezeigt werden kann, so kann bei ausschließlicher Anwendung der constructiven Methode nur die logische Möglichkeit, nicht aber die reale Nothwendigkeit des Inhaltes, der einem bestimmten philosophischen Systeme eigen ist, nachgewiesen werden. Im Unvermögen, die philosophische Nothwendigkeit ihres Inhaltes darzuthun, bleibt die constructive Methode hinter den gerechten Forderungen philosophischer Evidenz zurück und zeigt sich als unzureichend zur vollkommenen gedankenmäßigen Verinnerung des philosophischen Erkenntnißobjectes. Eben darum aber vermag sie, obwohl sie gerade dieß vornehmlich anstrebt, die Objectivität ihrer Anschauungen nicht darzuthun; denn die objective Wahrheit des ursprünglich Gesetzten und Behaupteten läßt sich nur durch den nachfolgenden Erweis stringenter Nothwendigkeit des Nicht-anders-sein-könnens aufzeigen; so

lange dieser Erweis nicht geliefert ist, hat die ursprüngliche Position nur die Bedeutung einer Hypothese, die sich immerhin durch ihre Probabilität empfehlen, aber nicht gegen den Vorwurf einer bloß subjectiven Annahme genügend sicherstellen kann. Der Mangel oder die Gefahr des Mangels an wahrer Objectivität ist aber eben nur in dem Mangel an Streben nach wahrer und vollkommener Subjectivität, nach wahrer und vollkommener Innerlichkeit der Anschauung gegründet; statt der innerlichen Selbstgewißheit des denkenden Ich, welche jeder anderen Wahrheit vorausgeht, wird irgend eine allgemeine Anschauung oder Vorstellung, deren Wahrheit und Gewißheit vorerst an der Grundthatsache des Selbstbewußtseins zu messen wäre, zum ersten und unbedingt geltenden Satze erhoben, und die philosophische Speculation auf einen ungerechtfertigten Apriorismus hingedrängt, in Folge dessen der unvermittelte Realismus sich mit seinem entgegengesetzten Pole, mit einem einseitigen Idealismus berührt. Gleichwohl bildet die constructive Thätigkeit ein nothwendiges Element in Behandlung und Gestaltung des philosophischen Lehrstoffes, und gibt als speculativer Synthetismus ein wesentliches Moment ab in der Reihe der dialektischen Functionen; wenn es aber Aufgabe der Philosophie ist, die für das Denken gegebene Wirklichkeit nicht zu verneinen, sondern in idealer Geistesthätigkeit nachzubilden, so wird jener Synthetismus in Wahrheit nichts anderes, als ideale Reconstruction des Gegebenen sein können, mit deren Intentionen der Speculation die wahre Positivität und Objectivität gegeben ist.

Die deductive Methode stützt ihre philosophische Berechtigung auf das erste und zweite logische Grundgesetz zugleich und bewegt sich durchgängig in den Kategorien von Wesen und Erscheinung, Grund und Folge; diese Kategorien fallen ihr mit jenen Grundgesetzen zusammen, und beide verhalten sich zu einander wie der ideell subjectivirte und real objectivirte Ausdruck der Einen Nothwendigkeit, die im speculativen Denken und Erkennen erfaßt und begriffen wird. Hieraus ergibt sich schon, auf welchen Voraussetzungen der ausschließliche Gebrauch dieser Methode beruhe; welche Resultate mittelst derselben erreicht werden, ist aus Fichte's und Hegels Systemen zu ersehen. Ihre einseitige Anwendung beruht auf einer ungerechtfertigten Verabsolutirung der unpersönlichen Vernunft; zufolge dessen wird das principium cognoscendi mit dem principium essendi, der Wissensgrund mit dem Seinsgrund, das Ich mit Gott,

das logische Verhältniß von Grund und Folge mit dem metaphysischen Verhältnisse von Ursache und Wirkung verwechselt und identifizirt. Das principium identitatis et contradictionis bedeutet da Einheit und Unterschied in der alleinzigen Realität des absoluten Subject-Objectes, das principium rationis sufficientis das Verhältniß logischer Nothwendigkeit, durch welches die aus dem reinen Denken deduzirten Bestimmungen des absoluten Subject-Objectes beherrscht sind. Es ist nun allerdings Aufgabe der Philosophie, jedes bestimmte Reale in seiner gedankenmäßigen Bestimmtheit zu begreifen, und so wahr eine Philosophie möglich ist, muß sie aus der einmal gefaßten Idee eines bestimmten Seienden alle metaphysischen Eigenschaften desselben, d. h. seinen intelligiblen Charakter mit Nothwendigkeit deduziren können. Die verabsolutirte deductive Denkthätigkeit aber hat es nicht mit einem bestimmten Seienden, sondern mit einem ganz formlosen, unbestimmten Gedankendinge zu thun, und die auf logischem Wege gewonnenen Bestimmtheiten desselben sind nicht metaphysische Eigenheiten einer bestimmten concreten Existenz, überhaupt gar keine realen Wesensbestimmungen, weil das Object dieser Bestimmungen, das allgemeine unbestimmte Sein, nur ein formaler Gedanke des bei sich beharrenden reinen = inhaltlosen Denkens ist. Die philosophische Berechtigung der deductiven Methode wird demnach nur eine relative sein, und erst dort eintreten können, wo schon ein bestimmtes Reales gedankenmäßig erfaßt worden ist; sie wird in diesem Falle die auf den reconstructiven Synthetismus naturgemäß folgende analytische Denkthätigkeit vermitteln, d. h. sie wird dazu dienen, die in der erfaßten Idee eines bestimmten Seienden enthaltenen gedankenmäßigen Bestimmungen aus der Idee dieses Seins zu entwickeln, und seine intelligiblen Momente allseitig und vollständig herauszuheben. Ist dieses geschehen, so können die Functionen des metaphysischen Denkens nicht weiter geführt werden, ohne Hinzutritt einer neuen Setzung durch einen neuen synthetischen Act des speculativen Bewußtseins, durch welchen der analytischen Thätigkeit ein neues Gedankenobject geboten wird. — Im Sinne des eben Gesagten fällt die deductive Thätigkeit mit der analytischen zusammen; der philosophische Sprachgebrauch verbindet aber mit der Bezeichnung des analytischen Verfahrens gewöhnlich den der deductiven Thätigkeit direct entgegengesetzten Sinn eines regressiven Verfahrens, welches, von der unmittelbaren Wahrnehmung ausgehend, das Denken von der Folge

auf den Grund, von der Erscheinung auf das Wesen zurückleitet. In dieser Bedeutung aufgefaßt, kann und muß das analytische Verfahren vor dem synthetischen eintreten; denn es handelt sich beim Anfange der Philosophie vor Allem um die Ermittelung des absolut ersten Anknüpfungspunktes und um die Sicherstellung seiner metaphysischen Giltigkeit, — eine Aufgabe, welche ohne Weiteres der psychologischen Analyse anheimfällt. Überhaupt aber ist der Begriff des analytischen und synthetischen Verfahrens sehr relativ, und so kann auch die speculative Entwicklung der ganzen Reihe bedingter Causalitäten bis zum Unbedingten hinan, obwohl durch philosophischen Synthetismus zu Stande kommend, ein analytischer Denkprozeß genannt werden, während die darauf folgende Erklärung des Bedingten aus der im Verhältniß zu diesem erfaßten Idee des Unbedingten im eigentlichsten Sinne synthetische Speculation ist, durch welche das in der menschlichen Welterfahrung Gegebene unter dem höchsten Gesichtspunkte zusammengefaßt wird.

Weder die constructive, noch die deductive Methode reichen für sich aus; beide Thätigkeitsweisen aber, die synthetische sowohl als die analytische, ordnen sich einer höheren dritten als organische Momente ein, und vermitteln in ihrer, durch ein höheres Gesetz geregelten Aufeinanderfolge den gedankenmäßigen Entwickelungsprozeß der speculativen Wahrheit. Die speculative Denkbewegung ist ihrer Natur nach eine dialektische Bewegung; die echte speculative Methode wird daher keine andere, als die dialektische sein können, welche, aus der Verschmelzung der constructiven und deductiven, positiven und negativen Denkthätigkeit hervorgehend, ihren ersten Stützpunkt in der speculativen Reconstruction des psychologischen Vorganges der geistigen Selbsterfassung hat, und von hier aus zuerst die denknothwendigen Bestimmungen der disjunctiven Glieder des Weltorganismus, dann das denknothwendige Verhältniß dieses Organismus zu der absoluten Voraussetzung seines Bestandes nach den Gesichtspunkten des Gegensatzes und der Einheit, der wechselseitigen Negation und Affirmation zu erheben bestrebt ist. Im Gegensatze zum unfruchtbaren Subjectivismus der deductiven Methode hat sie es überall mit einem objectiven Inhalte des Denkens, mit dem Wirklichen zu thun; in diesem Wirklichen will sie aber auch überall das Nothwendige, das wahrhaft Gedankenmäßige aufzeigen und nachweisen, daß das von ihr begriffene Wirkliche nicht anders gedacht

werden kann, als es durch sie begriffen worden ist. In der Anwendung der dialektischen Methode wird das dritte logische Denkgesetz, das principium disjunctionis, in seine spezifische Geltung eingeführt, und die anerkannte Bedeutung der beiden früheren auf ihr wahres Maaß zurückgeführt. Mittelst der dialektischen Methode soll sich erweisen, wie jedes Seiende durch sich selbst und durch seinen Gegensatz zu jedem anderen Seienden nothwendig bestimmt sei, wie mit jeder realen Position nothwendig auch jede andere in der Erfahrung sich aufweisende Position und Negation schon gegeben, und die ganze gegebene objective Wirklichkeit ein realisirtes Gedankensystem sei, in welchem sich allenthalben die Grundvoraussetzung dieser Methode: die Übereinstimmung von Denken und Sein, bewährt. Diese Voraussetzung stützt sich ihrerseits wieder auf den Glauben an die Wirklichkeit der Idee, und das dialektische Verfahren ist die wissenschaftliche Form ihres Nachweises in allem Seienden. Das dialektische Verfahren geht im nothwendigen Wechsel synthetischer und analytischer Thätigkeit vor sich; die speculative Analyse eruirt den formalen Gegensatz in der realen Einheit, in der synthetischen Denkthätigkeit wird der in der formalen Einheit beschlossene reale Gegensatz affirmirt. Der dialektische Prozeß selbst aber ist lebendige Denkbewegung, welche, nach den dem Geiste eingebornen Grundgesetzen des Denkens vor sich gehend, die überzeitlichen Wesens- und Verhältnißbestimmungen alles Seienden entwickelt, aus Setzung und Gegensetzung, Position und Negation alle Bestimmungen ableitend.

Die dialektische Methode ist die eigentlich speculative Methode, durch deren Gebrauch die philosophische Wahrheit zur rationalen Gewißheit erhoben werden soll. Gleichwohl ist sie nicht in allen Theilen der Philosophie gleichmäßig anwendbar. Zwar die Ausführung der philosophischen Fundamentallehre kann und soll durchaus der strengen Regel des dialektischen Ganges unterzogen werden, und hat in der genauen Folgerichtigkeit desselben die philosophische Richtigkeit ihrer Aussagen zu bewähren. Anders aber verhält es sich mit jenen Theilen des philosophischen Systems, welche eine spezielle Beziehung auf die einzelnen Sphären des menschlichen Geistlebens haben, und mit der Philosophie der Geschichte. Allerdings läßt sich auch die Geschichte der Menschheit von einem höchsten Standpunkte als dialektisch gegliederte Entfaltung eines göttlichen Weltregierungs- und Erziehungsplanes auffassen, und der divinatorische Geist des

Menschen mag, den Eingebungen seines religiösen Bewußtseins folgend und der gedankenmäßigen Verknüpfung der geschichtlichen Erfahrungen und Erlebnisse des Menschheitlebens nachforschend, ein allgemeinstes Verständniß des Weltlaufes gewinnen; so lange sich aber die Idee der Menschengeschichte nicht vollkommen explizirt hat, und die geschichtliche Entwickelung der Menschheit nicht abgeschlossen ist, kann auch der göttliche Weltplan nicht vollkommen begriffen werden; die wahre, richtige und zweifellose Einsicht in die spezifische Bedeutung, absolute und relative Nothwendigkeit aller einzelnen wesentlichen Momente der Menschengeschichte kann dem denkenden Geiste erst dann aufgehen, wenn die Zeiten vollendet sind, und alles zeitliche Geschehen als Vergangenes sich nach seinem gesammten, vielfältig verschlungenen Zusammenhange überschauen läßt. Aber auch in den übrigen, auf die fundamentale Metaphysik gestützten Theilen der speculativen Wissenschaft läßt sich die dialektische Nothwendigkeit nur im Allgemeinen, in Beziehung auf die Grundverhältnisse dieser Sondersphären der philosophischen Forschung anwenden; denn man hat es hier nicht bloß mit dem strengen, abstracten Begriffe, sondern mit der Fülle des concreten Lebens, mit dem Detail psychologischer Thatsachen und Zustände, mit den Stimmungen und Bewegungen des freien Willens zu thun, welche sich einer exacten Bestimmbarkeit mehr oder weniger entziehen, sich nicht a priori deduziren, noch auch auf dem inductiven Wege der Erfahrung in absolut vollständiger Zahl gewinnen, und noch viel weniger aus ihren besondersten Ursachen und Anlässen absolut erklären lassen. Die Philosophie ist eine in der Zeit nur relativ vollendbare Wissenschaft; es heißt sie in dieser ihrer Grundeigenschaft gänzlich verkennen, wenn man die Freiheit und Wahrheit der unbefangenen Wahrnehmung der strengen Regel der Methode opfert, und dem noch unvollendeten Inhalte die vollendete Form der philosophischen Erkenntniß aufzwingen will.

§. 12.

3. Gliederung. Die organische Gliederung des philosophischen Erkenntnißstoffes wird sich, um philosophisch wahr zu sein, in einer dialektischen Function vollziehen müssen, deren Momente Thesis, Antithesis und Synthesis sind, und diese Momente werden keine anderen, als die im Begriffe der Philosophie als speculativer Wissenschaft enthaltenen Momente sein können. Nun ist die Philosophie nach

ihrem spezifischen Charakter als Orientirung des selbstbewußten Menschengeistes über sein Verhältniß zum Übersinnlichen wesentlich speculativer Real-Idealismus, demnach wird sie sich in der systematischen Ausführung ihres Inhaltes als Realphilosophie, dann als Idealphilosophie darstellen; als dritter Theil wird sich der Nachweis anschließen, inwieweit das durch höchste leitende Ideen bestimmte Leben der Menschheit den realen Bedingungen seines Bestandes bereits conformirt worden sei. Der erste Theil behandelt die theoretische, der zweite die praktische Seite der philosophischen Erkenntniß, der dritte Theil enthält die Philosophie der Geschichte. Der erste Theil ist philosophische Orientirung über dasjenige Übersinnliche, welches ist, der zweite über dasjenige, was werden soll, der dritte Theil sucht darzulegen, inwieweit das Gesollte bereits geworden sei. Der erste Theil hat zu seinem Inhalte dasjenige, was Gott gesetzt hat, der zweite lehrt, was auf Grundlage der göttlichen Setzung durch den Menschen gesetzt werden soll, der dritte Theil verfolgt den Verlauf der im Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Causalität sich vollbringenden Entwicklung der Menschheit in Zeit und Welt. Mit Beziehung auf den Menschen gewürdigt, eruirt der erste Theil die Fundamente des Bestandes der Menschheit, der zweite Theil den objectiven Gedanken des auf diese Fundamente zu gründenden geistigen Lebens der Menschheit; der erste Theil hat es mit dem durch höhere Nothwendigkeit determinirten Sein, der zweite mit dem selbstbewußten freien Dasein des Menschen — der erste mit Wahrheiten, der zweite mit Thaten und Handlungen zu thun; der dritte Theil führt das thatsächliche Resultat des Ineinanderwirkens von objectiver Nothwendigkeit und subjectiver Freiheit vor. In ihren gegenseitigen Beziehungen verhalten sich die drei Theile zu einander wie Wahrheit, Leben und Geschichte; jeder folgende setzt den früheren als absolute Bedingung seines Verständnisses voraus. In jedem der drei Theile erscheint die geistige Intuition unter einer andern Bedeutung; im ersten Theil bedeutet die speculative Idee den abbildlichen Reflex einer für das menschliche Denken schon gegebenen übersinnlichen Wirklichkeit, im zweiten die Vorbildung des Übersinnlichen, welches durch den Menschen hervorgebracht werden soll; der dritte Theil zeigt die zeitlich-räumliche Realisirung und Gestaltwerdung des in Gottes Denken präsenten Urbildes der vollkommenen

Menschheit auf. Diese dreifache Auffassung aber der Idee als Abbild, Urbild und Vorbild des menschlichen Seins und Lebens ist in den von der metaphysischen Fundamentallehre dargelegten Grundverhältnissen wesentlich schon enthalten, und fließt aus den Untersuchungen über das reale Wesen, über den realen Grund und übersinnlichen Zweck des menschlichen Daseins in Zeit und Welt. Die Idee ist Abbild des Wirklichen, indem sie sagt, was der in Zeit und Welt existirende Mensch sei; die Frage nach dem Woher desselben beantwortend weist die metaphysische Ontologie auf ein in Gottes Gedanken aufbewahrtes Urbild der vollkommenen Menschheit hin; in diesem Urbilde hält sie dem Menschen das Muster und Vorbild seines freithätigen Lebens vor, und lehrt ihn in der Vergegenwärtigung desselben das Wozu seines Daseins und Wirkens erkennen. Auf das dreifache Übersinnliche, welches in der metaphysischen Grundlehre erkannt worden ist, bezieht sich ein dreifaches in der Philosophie des Lebens zu beschreibendes Handeln des sittlich geistigen Menschen, welches in seiner Beziehung auf seinen übersinnlichen Zweck als sittliches, in seiner Beziehung auf seinen übersinnlichen Realgrund als religiöses Thun — und insofern es das wesenhafte Übersinnliche in der seiner erkannten Idee entsprechenden Gestaltung der sichtbar gegebenen Wirklichkeit zu vergegenwärtigen bestrebt ist, als künstlerisches Schaffen erscheint. Wie demnach die Metaphysik als Lehre von dem Übersinnlichen an sich in die drei Untersuchungen vom Wesen, Grund und Zweck der Dinge zerfällt, so hat die Philosophie des Lebens, welche die freithätig zu vollziehende Subsumtion der gegebenen empirischen Daseinsverhältnisse unter das erkannte An-sich des Übersinnlichen zum Gegenstande hat, in drei einander ergänzende Theile: speculative Ethik, Religionsphilosophie und Kunstphilosophie sich abzutheilen. Das Schema des organisch gegliederten Systems der Philosophie wäre also:

I. Philosophie im Elemente des reinen Gedankens, oder metaphysische Grundlehren der Philosophie über Wesen, Ursache und Zweck der Dinge.

II. Philosophie des Lebens:
   a. speculative Ethik,
   b. Religionsphilosophie,
   c. Kunstphilosophie.

III. Philosophie der Geschichte.

Die Philosophie
im Elemente des reinen Gedankens.

§. 13.

Die Fundamentalphilosophie hat es als Metalogik mit den Gedanken vom Bedingten und Unbedingten, als Metaphysik mit den Gedanken von Gott und Welt und deren gegenseitigen Bedingungsverhältnissen zu thun. Den Grundinhalt der metaphysischen Untersuchungen bilden die Erörterungen über Unterschied und Einheit vom Bedingten und Unbedingten, Welt und Gott in wechselseitiger Negation und Affirmation beider. Ihren Ausgang nimmt die Untersuchung von der Welt oder dem Bedingten als dem für die menschliche Erfahrung unmittelbar Gegebenen und zuerst Gesetzten. Die Analyse desselben involvirt aber von selbst auch schon allenthalben den Gottesgedanken oder die Idee des Unbedingten als nothwendig geforderte Antithese des Gedankens vom Bedingten. Insofern nun das Unbedingte weiter auch als das letzte und höchste Bedingende erkannt wird, erschließt sich im Gedanken desselben die letzte, endgiltige Erklärung, d. i. das synthetische Verständniß der in der speculativen Analyse des Weltgedankens gefundenen Gedankenmomente. Die Gedanken vom Bedingten, Unbedingten und Bedingenden sind also die Träger der Grundgliederung der Metaphysik, welche in ihrem ersten oder kosmologischen Theile das reale Wesen der auf Gott hinweisenden Welt, in dem zweiten Theile, d. i. in der speculativen Theologie den realen Grund der durch Gott bestehenden Welt, in der dritten Abtheilung aber oder in der speculativen Kosmotheologie den letzten und höchsten Zweck der aus Gott als ihrem letzten Realgrund begriffenen Welt zum Gegenstande hat. Die wissenschaftliche Form und Methode der Untersuchung anbelangend, herrscht im kosmologischen Theile die

constructive Denkthätigkeit vor; der Inhalt des theologischen Theiles vollzieht sich hauptsächlich durch dialektische Entgegensetzung; die Kosmo-Theologie erfüllt ihre Aufgabe vornehmlich in deductiven Functionen.

Erste Abtheilung.

Kosmologie.

§. 14.

Die Kosmologie ist die speculative Analyse des bedingten Seins, und beginnt mit der ersten speculativen Gewißheit des Menschen, mit der durch das Selbstbewußtsein unmittelbar bezeugten Gewißheit des Geistes über sich, begreift sodann die Natur in ihrem Unterschiede vom Geiste, und schließt sich letztlich in der Lehre vom Menschen als erfahrungsmäßig gegebener Synthese der Gegensätze von Geist und Natur ab. Die speculative Kosmologie faßt sonach die speculative Psychologie, die speculative Physik und die speculative Anthropologie als integrirende Glieder ihres dialektischen Untersuchungsganges in sich.

Erster Abschnitt.

Die speculative Psychologie.

§. 15.

Inhalt der speculativen Psychologie. Die speculative Psychologie hat es mit dem Geiste und seiner durch den wesenhaften Unterschied von Gott und Natur nothwendig bestimmten Wesensbeschaffenheit zu thun. Ihr Inhalt ist eine genetische Reconstruction des Prozesses, kraft dessen der Geist sich denkend über sich selbst verständigt, und seine anfängliche und ursprüngliche Selbstgewißheit

durch die den metalogischen Grundkategorien des Gegensatzes und der Einheit entsprechenden Thätigkeiten des Unterscheidens und Beziehens sich klar macht. Auf sich selbst reflectirend bejaht sich das denkende Ich als Selbstheit, d. i. als reale Identität in der durch das Selbstbewußtsein fortwährend reproduzirten formalen Geschiedenheit seiner selbst als Object von sich als Subject; die reale Voraussetzung seines Seins von sich unterscheidend und auf dieselbe als constitutiven negativen Factor seines Selbstbewußtseins sich beziehend, erfaßt es sich in seiner wesenhaften Bedingtheit; auf die seine spezifische Art des Bedingtseins ergänzende gegensätzliche Bedingtheit sich beziehend und von derselben sich unterscheidend lernt es sich in der besonderen Eigenthümlichkeit seines bedingten Wesens, d. i. in seinem realen Unterschiede von der Natur kennen. In dieser genetischen Folge kommen die drei logischen Grundgesetze des Denkens zu ihrer metalogischen Anwendung; das derselben entsprechende Ergebniß ist die metaphysische Bestimmtheit des Geistes nach seinem realen Wesen, seinem realen Grunde und seinen realen und nothwendigen Wechselbeziehungen mit den von ihm real verschiedenen Seinsweisen. Diese dreifache metaphysische Bestimmtheit des geistigen Wesens schließt seine dreifache metaphysische Beziehung zu sich, zu Gott und zur Welt in sich, jedoch so, daß in jeder dieser drei Beziehungen schon alle drei Bestimmungen implicite enthalten sind. Denn mit der Selbstheit des Geistes ist schon sein Unterschied von Gott und Natur gesetzt, so wie durch sein Bewußtsein um seine Selbstheit schon seine nothwendigen Beziehungen zu Gott und Welt vorausgesetzt sind; durch diese Beziehungen ist aber weiters auch schon die reale Bedingtheit seines Seins und Lebens affirmirt, welche ihm auf dem psychologischen Erfahrungswege zunächst in seinem Verhältnisse zur Natur, als metaphysische Überzeugung zunächst und vornehmlich im Gottesgedanken zum Bewußtsein kommt, obschon auch hier wieder metaphysische Überzeugung und psychologische Erfahrung so enge mit einander verwachsen sind, daß sich beide nur im Gedanken, nicht aber in der Wirklichkeit des geistigen Lebens trennen lassen. Schauen, Glauben, Wissen, diese drei Grundformen und Grundakte alles geistigen Gedankenlebens, erscheinen in unzertrennlicher Einheit und unmittelbarer Aufeinanderfolge zuerst in jenem Bewußtsein, welches der Geist im lichtzündenden Momente seines Erwachens über sich selbst gewinnt; sein Ich erfahrend, erschaut er die Idee seiner selbst, glaubt an sich,

weiß sich; die Idee seines Ich erschauend, ist er sich selbst ein Genius, Sich findend beginnt er weise zu sein und die Welt um sich zu verstehen; Sich selbst aber kann er nicht verstehen, ohne an Gott zu glauben, und ist im wahren Erkennen seines Wesens von selbst ein Gottgläubiger. So enthalten die im Selbstgedanken geeinigten Functionen des Schauens, Glaubens und Wissens schon auch die nothwendigen Beziehungen auf Gott und Welt, deren Ideen mit der Idee des geistigen Ich zugleich gesetzt sind; in der bewußten und ausdrücklichen Beziehung auf diese außerhalb des Ich existirenden Realitäten gewinnt der Ichgedanke seine explizirte Form und concrete Fülle, in welcher neben dem Was auch das Woher und Wofür des geistigen Seins und Daseins enthalten und das Ich nach den drei metaphysischen Hauptkategorien der Substanzialität, Causalität und Wechselwirkung bestimmt ist. Indem nun die speculative Psychologie der Reihe nach das Was, Woher und Wofür des denkenden Geistes zur Sprache bringt, vollführt sie unter den durch die Sache gebotenen Modificationen im Besonderen dieselbe Gedankenbewegung, welche für die metaphysische Speculation im Allgemeinen (§. 13.) als maaßgebend angezeigt worden ist.

§. 16.

a) Selbstheit des Geistes. In der speculativen Darlegung der geistigen Selbstheit kommen dieselben speculativen Funktionen zur Anwendung, durch welche im Ganzen und Großen die Durchführung der Metaphysik bedingt ist (§. 13.). Gleichwie in dieser von der Welt als dem unmittelbar Gegebenen ausgegangen wird, um aus ihr und durch sie zur Erkenntniß jener unsichtbaren Ursache zu gelangen, mit deren Erfassung die Möglichkeit eines höchsten synthetischen Verständnisses der analytisch dargelegten Momente des Weltgedankens gegeben ist: so hält sich auch der speculative Nachweis der geistigen Selbstheit zuerst an die für die innere Wahrnehmung unmittelbar gegebenen und phänomenologischen Momente des bewußten Geistlebens, sucht sofort den realen Grund für das Vorhandensein derselben, und deduzirt sie endlich als nothwendige und wesentliche Erscheinungsformen aus der Idee des gefundenen Realgrundes. Hierin besteht das ächt psychologische Verfahren, welches dem Gesagten zufolge aus einer Verschmelzung der empirisch-phänomenologischen mit

der aprioristisch-metaphysischen Betrachtungsweise sich ergibt, und als deren lebendige Ineinsbildung auch eine lebendige Erkenntniß des Geistes möglich macht. Während die empirisch-analytische Betrachtung überall auf eine phänomenologische Tetras, die metaphysische Betrachtung aber auf einen dyadischen Wesensgegensatz führt, tritt die psychologische Auffassung mit einem vermittelnden Ternar zwischen beide und in beide ein, und stellt allenthalben die lebendige Wechselbeziehung zwischen Sein und Dasein, Wesen und Erscheinung her. Die hier erwähnte Aufeinanderfolge eines dreifachen Verfahrens fällt im Wesentlichen zusammen mit der aufeinanderfolgenden Anwendung der drei einander integrirenden Hauptmethoden der philosophischen Untersuchung, die mit der Construction beginnt, zur dialektischen Scheidung fortschreitet, und endlich das Geschiedene im Flusse der deductiven Denkthätigkeit vermittelt.

Das Selbstsein wird dem Geiste durch sein Selbstbewußtsein bezeugt, welches durch Einwirkung von Außen geweckt wird, und diese Einwirkung sammt der darauf folgenden Gegenwirkung des Ich im Gedanken wiederspiegelt. Analytisch zergliedert weiset der in denkender Betrachtung festgehaltene Reflex des durch äußere Weckung erwachten selbstbewußten Geistlebens eine Vierheit von Momenten auf, welche gleichsam den räumlich auseinandergelegten Inhalt des Einen geistigen Denklebens constituiren. Diese Momente sind das Ich und das Nicht-Ich, sodann die Vorstellung und das Selbstbewußtsein, die Vorstellung als erste und ursprüngliche Form, in welcher das Nicht-Ich, — das Selbstbewußtsein als erste und ursprüngliche Form, in welcher das Ich erkannt wird.

Selbstbewußtsein

Ich . . . . . . : . . . . . . Nicht-Ich

Vorstellung

Diese vier Momente sind gleichsam die vier Orte oder Gegenden, an denen sich die psychologische Reflexion behufs aller weiteren Erörterungen und Entwickelungen zu orientiren hat. Vorstellung und Selbstbewußtsein fallen unter den Einen gemeinsamen Begriff des denkenden Erkennens, mit welchem die geistig-subjektive Vermittelung zwischen den zwei disjunkten Momenten des Selbstbewußtseinsinhaltes:

Ich — Nicht=Ich

gegeben ist:

Ich — Denkendes Erkennen — Nicht=Ich.

Das denkende Erkennen stellt aber nicht nur das Nicht=Ich oder den einwirkenden Gegenstand, sondern auch die aus der Einwirkung erzeugte Zuständlichkeit, die eigentlich erst auf den Gegenstand hinweist, als Object vor das Ich, mit der doppelten Beziehung derselben auf das Nicht=Ich als Erreger, und auf das Ich als Träger des Zustandes und der aus ihm erwachsenden Vorstellung. Endlich wird das Ich im Selbstdenken sich selbst zum Objecte; es vollzieht also, um zum Selbstbewußtsein zu gelangen, eine dreifache Diremtion seiner selbst als Subject vom einwirkenden Gegenstande, von der durch die Einwirkung erzeugten Zuständlichkeit und von sich selbst als Object. Wir haben demnach einen Dualismus von Subject und Object, welcher sich in drei concentrischen Sphären dreimal wiederholt; der Mittelpunkt dieser drei Sphären ist das Ich als Subject, die innerste Sphäre ist die rein geistige des Selbstdenkens, die nächste mittlere ist für das menschliche Ich die seelisch=gemüthliche der Empfindungen und Vorstellungen, die dritte unterste und niederste faßt für den Menschen den äußeren Bereich der sinnlich=leiblichen Wahrnehmung in sich. In dieser letzteren Sphäre ist der Gegensatz zwischen Object und Subject von empirischer, in der zweiten mittleren Sphäre von psychologischer, in der ersten und innerlichsten von eigentlich metaphysischer Bedeutung, wobei aber nicht zu übersehen ist, daß in die je höhere Sphäre auch die Bedeutung des Gegensatzes in der niederen und äußerlicheren Sphäre mit aufgenommen ist. Die subjective Vermittelung ist für das menschliche Ich in der niedersten Sphäre geboten durch die Sinneswahrnehmung, in der mittleren durch das vorstellende Bewußtsein, in der höchsten innerlichsten durch das eigentliche Selbstbewußtsein im engsten Sinne. Die genannten drei Sphären sind der reale Ausdruck der drei Kategorien der Wechselwirkung, Causalität und Substanzialität, welche nach ihrer realen Geltung zuerst auf dem psychologischen Wege der geistigen Selbsterfassung des Menschen erkannt werden und für den Geist als Metaphysiker lebendiges Dasein gewinnen. In der hier aufgeführten regressiven Ordnung entsprechen sie dem genetischen Wege, auf welchem sich der menschliche Geist aus

seinem schlummerhaften An-sich-sein zum Für-sich-sein herausbildet, geweckt von Eindrücken, die er aus seinen Wechselbeziehungen mit der Natur gewinnt, die Eindrücke auf die äußere Causalität zurückbeziehend, und sich selbst in seiner reellen Verschiedenheit von dieser Causalität begreifend, insofern nicht er der Wirkende, sondern eben derjenige ist, auf welchen gewirkt wird. Das denkende Erkennen hat aber nicht bloß unter der passiven Form der Rezeption, sondern auch unter der activen Form der spontanen Selbstsetzung statt, weil es nicht todtes, sondern lebendiges, aus dem Zusammenwirken von Ich und Nicht-Ich entspringendes Erkennen ist; es ist nicht bloß ein nothwendiges Verhalten, sondern zugleich auch ein freies Handeln des Geistes, welcher seine selbstige Wesenheit durch spontane Rückwirkung auf die äußere Einwirkung geltend macht, und mit der ihn umgebenden Welt in selbstgewollten Verkehr tritt. Hier erscheinen nun die eben erwähnten drei Kategorien, die vorhin in regressiver Ordnung zur Anwendung kamen, in ihrer natürlichen Ordnung, wie sie aus dem denkthätigen Leben des selbstbewußten Geistes sich ergeben. Der Geist offenbart seine selbstthätige Causalität, indem er denkend sein eigenes Sein im Gegensatze zu dem einwirkenden Objecte affirmirt, und den auf ihn geschehenen Eindruck, welchen er in der reflectirten Vorstellung festhält, durch sein selbstbewußtes Denken vergeistigt. Seine eigene gedankenbildende Causalität der gedankenerregenden fremden Causalität entgegensetzend, negirt und affirmirt er diese; er affirmirt sie, insofern er die erregte Vorstellung auf sie als erregende Ursache zurückführt: er negirt sie, indem er das bewußte Festhalten der erregten Vorstellung seiner eigenen, von der einwirkenden Causalität verschiedenen Kraft zuerkennt. Dieser Affirmation und Negation des Nicht-Ich und seiner Einwirkung entspricht eine gleichzeitige Affirmation und Negation seiner selbst: er affirmirt sich als selbstbewußten Träger des erzeugten Gedankens, er erkennt in der Abhängigkeit seines Denkens vom Objekte und seinen Einwirkungen eine beschränkende Negation seiner selbst. Das Innewerden dieser das Ich beschränkenden Negation ist von der im Ich gelegenen rezeptiven Anlage abhängig; die Affection dieser Anlage bedingt das Bewußtwerden, die Qualität der Affection den Inhalt des Bewußtseins, dessen Gegenstand das dem geistigen Ich sich darstellende Object ist. Das empirisch-seelische Bewußtwerden des Menschen ist die nothwendige Vorbedingung seines geistigen Selbstbewußt-

werdens, durch die Rezeptivität der Seele wird die Spontaneität des geistigen Ich geweckt, welches durch Affirmation seiner selbst auf die erhaltene Einwirkung zurückwirkt, und nun das Bewußtsein der erhaltenen Einwirkung zu einem klaren, deutlichen Gedanken articulirt, und in einem bestimmten Satze oder Urtheile formulirt. Das Urtheil besteht aus drei Satztheilen, und ist die im Denken vollzogene Synthese zweier Gegensatzglieder, welche einander in der Raumform als Object und Subject gegenüberstehen, im psychologischen Sinne das im wahrnehmenden und denkenden Ich zeitlich aufeinander folgende Leiden und Thun ausdrücken, im logisch-sprachlichen Sinne aber als Prädicat und Subject nebeneinanderstehen. Die drei Satzglieder sind der ideelle Reflex des Ternars: Ich — Denken — Nicht-Ich; indem das selbstbewußte Denken die Diremtion von Ich und Nicht-Ich vollzieht, reflectirt es in sich selbst den Gegensatz beider; zugleich aber affirmirt es die positive Beziehung beider aufeinander, und seine eigentlichste Bedeutung ist, die ideelle und actuelle Synthese beider zu sein. Die selbstbewußte Wahrnehmung der inneren Zustände, Erlebnisse und Thätigkeiten des denkenden Menschen ist zunächst ein psychologischer Act, welcher empirische und metaphysische Erkenntnisse vermittelt; empirisch wird zuerst das Nicht-Ich, dann das Ich gefunden; durch das Finden des Ich aber vermittelt sich eine im Geiste ursprünglich gelegene, und insofern unmittelbare metaphysische Erkenntniß, in deren Folge auch die Realität und reale Verschiedenheit des Nicht-Ich metaphysisch gewiß wird. Die denkende Betrachtung der selbstbewußten Wahrnehmung führt als das Erste bestimmte Zustände vor, d. i. Affecte, Stimmungen, Gefühle u. s. w.; das Zweite, was sich der denkenden Selbstbetrachtung darbietet, ist die reactive Thätigkeit des Ich, welche der nothwendige Coeffizient der wahrgenommenen Zustände ist; als das Dritte wird nothwendig ein zu Grunde liegendes Sein gedacht, welches affizirt wird und in Folge der Affection rückwirkt. Dieses Sein wird in seiner spontanen Bethätigung zunächst als wirkende Kraft, weiter dann als causirender Grund erkannt und bei seiner Identität mit sich, die es im Wechsel seiner Zustände und Thätigkeiten behauptet, als eigenthümliches besonderes Wesen gedacht — als ruhendes Centrum einer bewegten Sphäre, deren kreisendes Leben im Wechsel von Wirkung und Gegenwirkung vor sich geht. Mit diesem Erkennen seiner selbst als Kraft, Grund und Wesen erlangt das denkende Ich

auch unmittelbar das Verständniß des einwirkenden Nicht-Ich als wirkender Kraft, als verursachenden Grundes und realen Wesens; es erlangt diese Kenntniß des Nicht-Ich in Folge der Erkenntniß seiner selbst, und stellt dasselbe nun unter dieselben Kategorien des gegenständlichen Erkennens, unter welchen es sich selbst begriffen hat. Diese über das Nicht-Ich erlangte metaphysische Erkenntniß beruht auf unmittelbaren Schlüssen, welche in Folge der auf das eigene Selbst sich beziehenden Urtheile des denkenden Ich a priori gewiß sind; ein Drittes, von Urtheil und Schluß Verschiedenes, sind die Begriffe, welche aus der zum selbstbewußten Denken sollizitirenden empirischen Wahrnehmung abstrahirt werden. Der Begriff bezieht sich auf das Erscheinende, und faßt die Merkmale der empirischen Wahrnehmung zur Einheit zusammen; das Urtheil spricht psychologische Thatsachen aus, der Schluß eruirt die metaphysischen Erkenntnisse. Mit dieser auf dem Wege psychologischer Analyse eruirten Bedeutung der Aufeinanderfolge von Begriff, Urtheil und Schluß ist auch die Rangordnung und Bedeutung der drei verschiedenen Erkenntnißstufen, der empirischen, psychologisch-moralischen und theoretisch-speculativen Betrachtungsweise wurzelhaft angedeutet und aus dem Entwickelungsprozesse des denkenden Geistmenschen abgeleitet.

Die auf analytischem Wege eruirten Urtheile psychologischen Inhaltes enthalten die Prädicate, welche das auf seine reactive Thätigkeit reflectirende Ich des Menschen sich selbst beilegt. Die selbstbewußte Verständigung über die auf die äußere Einwirkung reagirende Selbstmacht oder Kraft des apperzipirenden Ich hat den Sinn einer disjungirenden Denkthätigkeit, durch welche das Ich bewußter Weise vom Nicht-Ich geschieden wird; die Erklärung der reactiven Thätigkeit aus einem ihr zu Grunde liegenden selbstigen Sein, unter dessen Voraussetzung die Reaction möglich ist, hat den logischen Sinn eines hypothetischen Urtheils; das eigene Sein wird vom Ich durch ein kategorisches Urtheil affirmirt. Den gleichen Sinn haben die entsprechenden, auf Kraft, Grund und Wesen des Nicht-Ich sich beziehenden Urtheile, welche sich unmittelbar an die früheren anreihen und die Schlußsätze jener Schlüsse bilden, deren vorhin gedacht worden.

Im selbstbewußten Wahrnehmen eines fremden Seins ist immer eine wenigstens stillschweigende Reflexion auf das eigene Ich enthalten, welches in der spontanen Reaction auf seine von Außen

veranlaßte Passivität sich selbst affirmirt, und diese Affirmation seiner Selbstheit sich selbst bezeugt. Es kann sich aber auch wieder in dieser seiner Selbstbezeugung, in seiner reinen Activität zum Gegenstande der Betrachtung machen, und über das in allen seinen selbstbewußten Wahrnehmungen implicite ausgesprochene Cogito ergo sum mit sich selbst verständigen. Auch hier wiederkehren die Gesichtspunkte, und wiederholen sich im Besonderen dieselben Kategorien, unter welchen die psychologische Analyse das menschliche Selbstbewußtsein überhaupt darstellt. Die den genannten drei Kategorien entsprechenden drei Urtheilsformen sind die nothwendigen Vehikel zur Erschöpfung des Sinnes, der in jenem Cartesischen Satze enthalten ist. Der Totalinhalt desselben ist, daß der Geist ein von allem Übrigen unterschiedenes, in sich abgeschlossenes denkendes Sein sei. Indem der Geist sich als solches denkt, unterscheidet er sich nicht nur von jedem Nicht-Ich, sondern er scheidet auch sich selbst als Subject von sich als Object; und dieß wäre die im Urtheile Cogito ergo sum sich vollziehende disjunctive Function. Weiter enthält dasselbe, wie unmittelbar in die Augen fällt, eine Unterscheidung des denkenden Ich vom seienden Ich; insofern es das erstere unter Voraussetzung (sub hypothesi) des letzteren denken lehrt, ist es ein hypothetisches Urtheil. Es affirmirt aber zugleich die reale Identität des denkenden und seienden Ich; und insofern ist es ein kategorisches Urtheil (Sum Cogitans). Mittelst der selbstthätigen Diremtion seiner selbst in Subject und Object stellt sich das Ich gleichsam unter seiner übersinnlichen Raumform dar, deren Gegensatz aber in der realen Identität von Subject und Object immer wieder zur wesenhaften Einheit sich aufhebt. Das fertige Nebeneinander im Raume erscheint unter einem anderen Gesichtspunkte auch als zeitliches Nacheinander sowohl im thätigen als auch im zuständlichen Verhalten des auf sich reflectirenden Ich. Das Selbstbewußtsein nämlich, welches die wesenhafte Identität des Ich als Object mit dem Ich als Subject affirmirt, entspringt aus der Selbstwahrnehmung, diese aber setzt als zeitliches Prius das selbstige Sein und thätige Aus-sich-heraustreten des Geistes voraus. Vor der Selbstwahrnehmung ist der Geist einfach ein Seiendes im unbestimmten (indifferenten) Zustande; eine Bestimmtheit erlangt er durch das in ihm geweckte selbstthätige Denkleben, welches mit Beziehung auf das Ich als Object Bewußtsein, mit Beziehung auf das Ich als Subject und dessen reale Identität mit dem Ich als

Object Selbstbewußtsein ist. So erscheint also das zeitliche Nacheinander im selbstbewußten Denkleben des Geistes

1) Von der zuständlichen Seite betrachtet als
   Sein (des Ich in der Ungeschiedenheit von Objectivität und Subjectivität);
   Bewußt-sein (des Ich von sich als Object des Gedankens);
   Selbst-bewußtsein (des Ich von sich als denkendem Subject).
2) Von der spontanen Seite betrachtet als
   Selbstheit,
   Selbstwahrnehmung,
   Selbstbewußtsein.
3) Reflectiren wir weiter auf den Vorgang, mittelst dessen das Selbstbewußtsein zu Stande kommt, so erscheinen folgende Momente als Thatsachen:
   Selbstobjectivirung,
   Selbstsubjectivirung,
   Selbstbewußtsein.

Um sich als Subject denken zu können, muß sich das Ich vorerst Object werden; um sich Object werden zu können, muß es sich selbst differenziren. Diese Differenzirung seiner selbst kann aber so gewiß nur eine formale sein, als sonst ein Selbstbewußtsein gar nicht möglich wäre. Denn wäre sie reale Differenzirung, d. i. Scheidung oder Theilung dessen, was man Geist nennt, so wäre nach vollzogener Gegenüberstellung des Auseinandergeschiedenen — die übrigens ohnehin nur auf eine unfreie, das selbstige Wollen ausschließende Weise vor sich gehen könnte — das Gegenübergestellte etwas Anderes als dasjenige, dem es gegenübergestellt wurde; das Object wäre nicht Bild, sondern Bruchstück des Ganzen und zwar dasjenige Bruchstück, welches eben im Subjecte fehlt; das Object wäre also gerade nur dasjenige, was das Subject nicht ist. Die bewußte und freie Selbsterfassung des denkenden Ich ist also nur der Bedingung seiner realen Untheilbarkeit möglich. Mithin sind Selbstobjectivirung und Selbstsubjectivirung des Ich nur formale Vorgänge, welche ein zuständliches und thätiges Verhalten des Einen untheilbaren Ich ausdrücken; die Selbstobjectivirung oder Selbstveräußerung ist zuständlicher Natur, indem sie auf Einwirkung von Außen erfolgt — die Selbstverinnerung vollzieht sich durch eine auf die Einwirkung von Außen erfolgende reactive Thätigkeit. Für den

auf sich selbst reflectirenden Geist gibt das objectivirte Ich das Subject jedes Satzes ab, in welchem über das Ich etwas ausgesagt wird; das reine Prädicat dieses logischen Subjectes wird durch die Beziehung des formalen Gedankens auf sein reales Substrat gewonnen, und so entsteht das Urtheil: Ich — bin, welches vorläufig in der Kategorie der Substanzialität stehen bleibt. Der auf sich reflectirende Geist begreift sich aber nicht bloß als seienden, sondern weiterhin auch als thätigen; der Inhalt des reinen Selbstbewußtseins ist nebst der Substanzialität auch die Causalität des Geistes. Hier fügt sich nun dem logischen Subjecte ein neues Prädicat an: das Denken, als causale Selbstbethätigung des Geistes, und das frühere Prädicat, das Sein, wird zur Copula des neuen Urtheiles: Ich bin denkend, Ich bin — als Denkender. Dieser Satz ist die synthetische Umkehrung des im Gegensatze zu ihm analytischen Urtheiles: Cogito ergo sum, welches den Stütz- und Ausgangspunkt aller metaphysischen Speculation bildet. Diese esse des Geistes aber kann als metaphysische Realität nur dann festgehalten werden, wenn auf seinen inneren Gegensatz als Bedingung eines selbstständigen, von den anderen Realitäten verschiedenen Bestehens, Lebens und Wirkens reflectirt wird, womit auch der Inhalt des reinen Selbstbewußtseins erst vollkommen erschöpft wird. Hier tritt nun das reflectirende Selbstbewußtsein in die Kategorie der Wechselwirkung über, in der sich ein positives und ein negatives Moment darbietet; ein positives in der immanenten Abgeschlossenheit und wesenhaften Einheit des Gegensatzes vom Ich-Object und Ich-Subject, welches letztere durch das erstere affirmirt wird — ein negatives Moment, insofern das in seinen inneren Gegensatz aufgeschlossene und dadurch seiner selbst bewußt gewordene Sein des Geistes alle anderen in seinem wechselnden Bewußtsein erscheinenden Realitäten als Gegensätze zu sich auffaßt. So formulirt sich nun das weitere Urtheil: Ich bin als Denkender ganz nur selbst und in meiner Selbstheit von allem Andern geschieden und verschieden — Ich bin nach dem Zeugniß meines selbstbewußten Denkens als geistiges Wesen eine abgeschlossene reelle Einheit, eine selbstständige Monas. Im Begriffe einer realen Monas liegt es wesentlich, eine in sich unterschiedene Einheit zu sein; die unterschiedlose Einheit fällt für das begreifende Denken in Nichts zusammen. Das Eigenthümliche einer geistigen Monas besteht aber darin, in formaler (nicht realer) Selbstunterscheidung

zu subsistiren, daher auch nur eine formale Zurückbeziehung des Ich-Object auf das Ich-Subject nothwendig ist. In der formalen oder ideellen Selbstunterscheidung und Zurückbeziehung des formal oder ideell objectivirten Ich-Objectes auf das reale Ich-Subject besteht das reine Denken, welches demnach kein inhaltloses Denken ist, denn ein solches gibt es überhaupt nicht — wohl aber ein von sinnlich nicht greiflichem Inhalte erfülltes, und darum wesentlich vernünftiges Denken, zum Unterschiede vom bloß verständigen Denken, welches jederzeit, unmittelbar oder mittelbar, ein sinnlich wahrnehmbares Substrat und Maaß hat, und zum endlichen Abschlusse selbst seiner gesteigertsten Thätigkeit keiner besonderen ausdrücklichen Beziehung auf das selbstbewußte Denkleben bedürftig ist. Während das verständige Denken nach Inhalt und Form den Charakter der Abstraction an sich trägt, deren Grundlage die logisch aufgefaßten Erscheinungen der Erfahrung sind, ist das vernünftige Denken im reinen Selbstbewußtsein seinem formellen Charakter nach oder als Thätigkeit wesentlich metalogisches Denken, nach seinem Inhalte aber, der über der Erfahrung hinausliegt, wesentlich metaphysisches Erkennen. In der Einheit dieser beiden Bestimmtheiten, der metalogischen und der metaphysischen, besteht die Vernünftigkeit des Selbstbewußtseins, und beide zusammen geben den Charakter des eigentlichen Wissens, dessen Beschaffenheit den Lebensbedingungen des Geistes entspricht, und daher nothwendig auch ein Schauen und Glauben in sich schließt. (Siehe Einleitung §. 8.) Das geschaute Object ist das im Denken reflectirte Bild des Ich, das Festhalten des Gedankens an der objectiven Realität des im Gedankenbilde erscheinenden Seins ist der Glaube. Das Wissen um sich ist die Folge von Schauen und Glauben; und da alles vernünftige Wissen auf die rationelle Selbstgewißheit des Geistes gestützt ist, so hat es durchgängig den Glauben des denkenden Geistes an sich zur Voraussetzung, und ist demnach wesentlich sittlicher Natur, wie es zufolge jenes Schauens wesentlich divinatorisch und genial ist.

Das vernünftige Denken ist als das von allem sinnlich empirischen Inhalte losgelöste und über denselben hinausgreifende Denken das eigenthümliche Denken des Geistes in seinem reinen Bei-sich-sein, der Geist ist die Kraft des vernünftigen Denkens. Die spezifische Qualität des geistigen Wesens läßt sich nicht anders als durch diese seine wesentliche und spezifische Eigenschaft

bestimmen, in deren Bethätigung er aus seinem anfänglich noch unbestimmten An-sich-sein in ein durch fremde Einwirkung und selbsteigene Rückwirkung bestimmtes Dasein tritt, und sich selbst als realen Grund seiner ideellen Thätigkeit erfaßt. In der continuirlichen Wiederholung dieser Selbsterfassung besteht das reine geistige Leben, welches von dem auf sich reflectirenden Geiste als Erscheinung und Offenbarung seiner selbst erkannt wird. In den Gedanken von Leben, Erscheinung und Offenbarung lernt der Geist die Gegensätze von Sein und Dasein, Wesen und Eigenschaft, Grund und Thätigkeit vermitteln, welche in seiner eigensten Sphäre sich ihm darbieten, um aus dieser von ihm in alle Gebiete und Sphären seiner auf das Nicht-Ich sich beziehenden Erkenntnisse übertragen zu werden. Denn nirgends vermöchte er sonst Leben zu entdecken, wenn er es in sich selbst nicht fände, nirgends einen hinter dem erhaltenen Eindrucke stehenden und veranlassenden wesenhaften Grund geistig wahrzunehmen, wenn sich ein solcher ihm nicht schon früher in seinem Selbstbewußtsein geoffenbart hätte. So gewinnt er den Gedanken der Substanzialität mit den in ihm enthaltenen ontologischen, metaphysischen und biologischen Kategorien (Sein, Wesen, Grund) lediglich aus sich selbst, er erhebt ihn, sowie die weiteren Gedanken eines realen Causal- und Finalverhältnisses aus seinen inneren, aus seinem eigenen Leben geschöpften Erfahrungen. Damit ist aber auch schon constatirt, daß alle wahre Religiosität und Moralität wesentlich auf das wahre und richtige Selbstverständniß des menschlichen Geistes gestützt ist, und dieser, so wahr er sich selbst begreift, religiös und sittlich gestimmt sein müsse; der Grundinhalt dieser Stimmungen ist eben die Beziehung seiner selbst auf einen übersinnlichen Seinsgrund und übersinnlichen Zweck, deren gedankenmäßige Gewißheit letztlich auf der geistigen Selbstgewißheit beruht.

Die metaphysische Gewißheit der geistigen Selbstheit ist im Besonderen die letzte unveräußerliche Grundlage aller Ethik. Die Ethik verzeichnet die Normen des selbstthätigen, freien Handelns; eine Freiheit des sittlichen Handelns gibt es nur für jene Kraft, deren Wirken nicht durch zwingende Nöthigung geboten ist. Daß die Kraftäußerungen des Geistes keiner zwingenden Nöthigung unterworfen sind, erweiset sich aus der spontanen Energie, mit welcher er auf die erhaltenen Eindrücke zu reagiren vermag. Indem er seine

spontane Energie bethätigt, bekundet er seine Freiheit zum selbstthätigen Handeln, welche zu seinem selbsteigensten Wesen gehört und die wesentliche Form seines Wirkens ist. Der Geist ist frei, weil er selbstig ist. Sein Erkennen ist nothwendig, frei sein Wirken. Ein übersinnlicher Zweck seines selbstbewußten Daseins ist für ihn ein nothwendiger Gedanke; die Verwirklichung desselben ist nach dem nothwendigen und unveräußerlichen Zeugnisse seines Selbstbewußtseins von ihm selbst, von dem Aufgebote seiner Selbstmacht abhängig. Gleicherweise ist aber durch sein Selbstbewußtsein auch die sittliche Nothwendigkeit der Verwirklichung jenes Zweckverhältnisses bezeugt. Das Bewußtsein dieser Nothwendigkeit ergibt sich ihm aus der Reflexion auf sein geistiges Sein, welches er als ein anfänglich zwar unbestimmtes, aber durchaus nicht bestimmungsloses denkt, vielmehr als dessen nothwendige Bestimmung erkennt, aus dem unbestimmten An-sich-sein in ein bestimmtes, concretes Dasein herauszutreten, und diesem durch allseitige freie Selbstbestimmung den höchsten erreichbaren Grad selbstbewußter Vollendung zu geben.

§. 17.

b) Bedingtheit des Geistes. Der Gang der Untersuchung ist in Erweisung dieser Wahrheit derselbe, wie beim Nachweise der Selbstheit des Geistes. Auch hier wird von phänomenologischen Thatsachen ausgegangen und zu metaphysischen Resultaten fortgeschritten, aus welchen sodann weitere Folgerungen rücksichtlich der wesentlichsten Grundbeziehungen des bedingten Geistes zu den ihn bedingenden Causalitäten abgeleitet werden. Die phänomenologischen Thatsachen beziehen sich auf das Erscheinungsleben des Geistes und werden auf empirischem Wege erhoben; die aus ihnen erschlossenen Resultate sind eigentlichst Sätze der speculativen Psychologie, während die aus diesen Sätzen abgezogenen Folgerungen in das Gebiet der metaphysischen Ontologie gehören. Als empirische Thatsache wird die phänomenologische Bedingtheit des Geistes in seiner Beziehung zur Außenwelt aufgewiesen; die der speculativen Psychologie angehörende Thatsache der geistigen Wesensbedingtheit erschließt das Verständniß der inneren Verhältnisse des thätigen Geistlebens; die daran sich knüpfenden metaphysischen Folgerungen weisen nach

Oben auf die reale Ursächlichkeit der inneren und äußeren Bedingungsverhältnisse, in welche der Geist sich hineingestellt findet.

1) Die phänomenologischen Thatsachen der Bedingtheit des geistigen Lebens reduziren sich im Allgemeinen auf folgende Momente:

α) Jedes Geistwesen bedarf, um zum geistigen Leben zu erwachen, einer weckenden Anregung von Außen; kein Geist kann sich durch sich allein aus dem Sein in's Dasein übersetzen; das Zu-sich-kommen des Geistes ist von fremder Vermittelung abhängig. Diese Vermittelung ist für den Menschen eine dreifache. Zunächst ist der menschliche Geist als Geist unbedingt an die weckende Anregung eines anderen Geistwesens gewiesen. Weiter aber hat an der Lebensweckung desselben im Besonderen auch noch die Naturwirklichkeit ihren vermittelnden Antheil. Endlich müssen wir für den ersten Act geistiger Lebensweckung, welcher allem selbstthätigen Leben irgend welcher Geister vorausging, nothwendig eine göttliche Vermittelung in Anspruch nehmen.

β) Dieser Abhängigkeit von einer äußeren Vermittelung entspricht weiter auch die Abhängigkeit von einer vermittelnden Thätigkeit innerhalb der geistigen Denksphäre. Der Eintritt des Selbstbewußtseins und alles selbstbewußten Denkens ist nämlich erst ein dritter Act, welchem nothwendig zwei andere vorausgehen, die leidende Rezeption und die spontane Reaction. Erst unter Vermittelung dieser beiden Momente und als Frucht derselben tritt das selbstbewußte Denkleben ein.

γ) Endlich ist das Zusichkommen des Geistes kein unmittelbares Ergreifen seines substanzialen Ich, sondern nur ein mittelbares Erfassen desselben im formalen Gedanken. Der Ichgedanke, dessen der selbstbewußte Geist habhaft wird, ist nicht das Ich selbst, sondern das geistige Bild des Ich-Wesens, der Reflex desselben im Spiegelbilde des Denkens.

So weist das geistige Erscheinungsleben ein durchgängiges Vermitteltsein auf, in welchem eine durchgängige Relativität und Beschränktheit desselben ausgesprochen ist. Denn durch jedes Vermitteltsein ist eine vermittelnde Potenz vorausgesetzt, auf welche dasjenige, in dessen Leben und Wirken eine Vermittelung nothwendig statthat, sich auch nothwendig bezieht; mit dieser nothwendigen Bezogenheit auf ein Anderes ist aber von selbst auch ein gewisses Abhängigkeitsverhältniß zu demselben begründet, und die Wirkungs-

sphäre dieses Anderen bildet selbstverständlich die Gränze und Schranke des Thätigkeitsgebietes der abhängigen Potenz. Diese drei Momente: Beschränktheit, Abhängigkeit und Vermitteltsein, welche an sich genommen eine an den drei metaphysischen Hauptbegriffen von Substanzialität, Causalität und Wechselwirkung haftende Negativität ausdrücken, bewähren sich alle zugleich an jeder einzelnen der im Erscheinungsleben des Geistes aufgezeigten Thatsachen, und constituiren mit einander den Begriff der Bedingtheit.

2) Zufolge der bereits nachgewiesenen Wahrheit aber, daß die eigenthümliche Daseins- und Lebensweise einer Substanz als Erscheinung und Offenbarung ihres Seins und Wesens genommen werden müsse (§. 16.), wird von der Bedingtheit des geistigen Lebens nothwendig auf die Bedingtheit der Geistsubstanz selber geschlossen. Hieraus ergibt sich mit Rücksicht auf die im Begriffe der Bedingtheit enthaltenen Momente Folgendes:

α) Ist das geistige Dasein in seiner Bestimmtheit nothwendig ein begränztes und beschränktes, so ist auch das geistige Sein nothwendiger Weise begränzt und beschränkt, d. i. der Geist ist endlich.

β) Wie das Selbstbewußtwerden des Geistes von der Einwirkung einer fremden Causalität abhängt, und das schon eingetretene Selbstbewußtsein aus der Relation auf die im Bewußtsein erscheinende Vorstellung eines Nicht-Ich sich weiter entwickelt, somit die Erscheinung dieses Nicht-Ich zu seiner unerläßlichen Voraussetzung hat, so hat auch das Sein des Geistes das Sein des Nicht-Ich zu seinem wesentlichen Correlate und zu seiner wesentlichen Voraussetzung. Das Sein des Geistes kann nicht gedacht werden ohne das Sein eines Nicht-Ich, ohne fremdes Sein.

γ) Ist das Selbstbewußtsein ein vermitteltes Bewußtsein, so ist auch das Sein des Geistes keine unmittelbare, absolute Position, die sich selbst gesetzt hat (gleich Fichte's Ich oder Herbarts Monade); der Geist, der sich durch sich selbst nicht in's bewußte Dasein setzen kann, kann auch nicht durch sich selbst sein, — er ist creatürlich.

So haben wir durch drei hypothetische Schlüsse die drei Qualitäten eruirt, in welchen die Bedingtheit der menschlichen Geistsubstanz enthalten und ausgesprochen ist. Mit dem Gedanken einer bedingten Existenz aber verknüpft sich unzertrennlich der Gedanke eines bedingenden und eines unbedingten Seins; somit ist im Selbstbewußtsein des Geistes die Überzeugung von der objectiven

Realität der ihn umgebenden Welt und Gottes wesentlich schon enthalten. Daß übrigens das Bedingende mit dem Unbedingten nicht schlechthin zusammenfalle, erhellt zum Theile wenigstens schon aus dem bereits Gesagten. Es ist auf erfahrungsmäßigem Wege gewiß, daß der Geist durch die ihn umgebende Wirklichkeit nicht absolut bedingt sei, im Gegentheile sich ihr gegenüber durch seine spontane Causalität auch als Bedingender verhalte. Es besteht somit zwischen beiden eine Reziprozität wechselseitiger Bedingtheit, und das Unbedingte wird, so wahr es ist, ganz gewiß außer und über beiden stehen müssen. Man nennt dieses unbedingte Sein = Gott; jenes dem Geiste gegenüberstehende bedingte und bedingende Sein aber = die Welt. — Ich und Welt sind für einander gegebene Potenzen, deren eine die andere real weder setzen noch aufheben kann; das Verhältniß wechselseitig bedingender Reziprozität besteht nur in Absicht auf das erscheinende Leben beider, in Absicht auf die durch das Ineinandergreifen der beiderseitigen Thätigkeiten bedingte Existenzform beider. Beider bedingtes Sein aber muß der denkende Geist mit der von seinem Selbstbewußtsein unabtrennlichen Idee des Unbedingten in Zusammenhang bringen, und die bedingten Wesenheiten seines Ich und der Welt als Setzungen Gottes begreifen. Der menschliche Geist ist also im Bewußtsein seiner Bedingtheit wesentlich religiös; alle Religion wurzelt zuletzt im geistigen Grundgefühle der Abhängigkeit von Gottes absoluter Schöpfermacht.

3) Wir haben den endlichen Geist innerlich und äußerlich, in Wesen und Erscheinung, Sein und Dasein, Kraft und Thätigkeit bedingt gefunden. Daraus lassen sich nun auch in unmittelbaren Folgerungen die realen Bedingungsverhältnisse entwickeln, in welche der Geist zu sich, zur Welt und zu Gott sich gestellt findet.

α) Ziehen wir den creatürlichen Geist für sich genommen in Betracht, so finden wir ihn

αα) als eine bedingte Wesenheit, welche unvermögend ist, sich durch sich selbst aus dem bewußtlosen Sein in's bewußte Dasein zu setzen, sondern von Außen geweckt werden muß. Ehe jedoch der Act der Lebensweckung eintritt, muß das Sein des Geistes schon gesetzt sein. Daraus ergibt sich uns als nothwendiges inneres Bedingungsverhältniß für den creatürlichen Geist der Gegensatz von vorausgehender Potenzialität und nachfolgender Actualität — ein Gegensatz

welcher eine besondere Eigenthümlichkeit des geistigen Wesens bekundet. Denn eine reine Potenzialität ohne irgend welche Lebensthätigkeit, ein Wesen, welches nicht nothwendig auch erscheint, ein Sein ohne gleichzeitiges Dasein ist, wie uns alle späteren Erörterungen über Natur und Gott lehren werden, nur am bedingten Geiste als möglich zu denken.

ββ) Der Geist als Potenz ist etwas Gegebenes, eine Wesenheit, die als solche beharrt, und in ihrer Eigenthümlichkeit durch jede nachfolgende Actualität nur bestätiget, nicht aber aufgehoben werden kann. Ist nun gleich jene nachfolgende Thätigkeit dem selbstigen Wesen des Geistes gemäß eine freie Thätigkeit, so ist sie doch auch zugleich durch die unabänderliche Wesensbeschaffenheit ihres Prinzipes auf das Entschiedenste bestimmt, d. h. sie kann aus dem Geiste nichts anderes machen, als was er schon ist. Demnach liegt in seinem Sein eine unüberwindliche Nothwendigkeit, welche zur Freiheit als wesentlicher Form seines Daseins in ein antithetisches Verhältniß tritt. Die Freiheit des Geistes besteht in seiner Fähigkeit, aus sich etwas zu machen, was er noch nicht ist, aber seinem Wesen nach werden kann; die Positivität dieses Wesens ist Grund des bedingten Charakters der geistigen Freiheit. Das unüberwindlich Nothwendige aber liegt für den auf sich reflectirenden Geist nur in seinem Sein, weil dieses für ihn absolut ein Gegebenes ist; sein selbstbewußtes Dasein und Leben ist ein Product, welches seine Freithätigkeit als wesentlichen Factor in sich schließt, und deßhalb durch sich selbst die Gränze der im gegebenen Sein sich aufweisenden absoluten Nothwendigkeit bildet. Demnach beschränken sich wechselseitig Freiheit und Nothwendigkeit, und weder die eine, noch die andere ist unbedingt, sondern jede real bedingt. Sie können sich aber wechselseitig real bedingen, weil Sein und Dasein im bedingten Geiste nicht Eins sind, sondern vermöge seiner Bedingtheit nothwendig auseinandertreten. Im selbstbewußten und freithätigen Dasein soll sich das geistige Sein vollenden; geistiges Sein und Vollendung des geistigen Seins fallen also für das Denken nothwendig auseinander; und da die Vollendung von der freien Selbstthätigkeit abhängt, diese aber von der im Sein gelegenen Nothwendigkeit nicht nezessitirt ist, so kann die Vollendung auch nicht eintreten und vielmehr ihr Gegentheil herbeigeführt werden, d. h. der Geist kann aus sich etwas machen, was er nicht sein soll. Damit kann er aber nicht auch zugleich bewirken, daß er nicht ist;

denn das Sein, was er nicht gesetzt hat, kann er auch nicht aufheben, er bleibt vielmehr der für ihn unüberwindlichen Nothwendigkeit desselben unterworfen. Eben so drückt jeder freie Act des Geistes dem Wesen desselben eine gewisse Bestimmtheit auf, und wenn er sich selbst freithätig alle ihm individuell möglichen Bestimmtheiten gegeben hat, so hört die Möglichkeit, aber auch die Nothwendigkeit einer weiteren freien Selbstbestimmung auf — er ist dann mit reiner Nothwendigkeit das, was er aus sich gemacht hat, und ist es mit fortdauerndem Selbstbewußtsein, weil dieses, sobald es einmal erwacht ist, eine unwiderrufliche Thatsache bleibt und eine nothwendige Bestimmtheit des Ich geworden ist, durch welche er seiner ursprünglichen Indifferenz für immer entrückt ist. Ja der Übertritt des Geistes aus seinem An-sich-sein in's selbstbewußte Dasein ist die eigentliche Urthat des Geistes; daher muß sie vor allen folgenden Thaten des Geistes, welche die Urthat in weiterer Entwicklung und näherer Bestimmung nur wiederholen und fortsetzen, einen urhaften Bestand ansprechen, welcher mit dem Fortbestande des Geistes auf das Engste zusammenhängt. Die zeitweiligen Trübungen und Verdunkelungen des Selbstbewußtseins im Menschen sind nicht aus dem Wesen des Geistes, sondern aus seinen Beziehungen zur menschlichen Naturindividualität zu erklären.

$\gamma\gamma$) Der Geist ist das Vermögen selbstthätiger Beziehung seiner selbst auf sich und auf alles Andere außer ihm. Dieses Beziehen ist als geistiges Thun wesentlich freithätiges Handeln; vermöge der Lebensbedingtheit des Geistes liegt aber auch in diesem freithätigen Handeln etwas Nothwendiges, und darin reflectirt sich eben nur die Bedingtheit des geistigen Wesens. Der Unterschied von Freiheit und Nothwendigkeit in der geistigen Selbstthätigkeit fällt zusammen mit dem Unterschiede von produzirendem und reproduzirendem Handeln; im Ersteren affirmirt er seine Selbstheit, im Letzteren seine Bedingtheit, seine Abhängigkeit von etwas Gegebenem. Die reproductive Thätigkeit fällt auf Seite der Vernunft, die productive auf Seite des Willens; durch die erstere bringt er sich die Nothwendigkeit zum Bewußtsein, welche in dem ohne sein Zuthun Gegebenen gelegen ist, durch die letztere schafft er ein Dasein, welches ohne ihn nicht wäre. Die reproductive Thätigkeit der Vernunft verinnerlicht dem Geiste das Bewußtsein seiner realen Bedingungsverhältnisse; durch die productive Thätigkeit des Willens wirkt der Geist aus sich

heraus und macht sich selbst als bedingende Causalität geltend. Die beiden Thätigkeiten der Reproduction und Production stellen sich einander als Gegensätze gegenüber, fallen aber nicht absolut auseinander, weil der Geist eine reale Monas ist. Demzufolge ist auch kein Geistesact bloß reproductiv, und keiner bloß productiv, sondern jedes denkende Produziren ist zugleich auch ein Schaffen, jedes geistige Schaffen aber gleich der ideellen Denkthätigkeit ein bloßes Bilden und Gestalten; denn weder die Vernunftthätigkeit, noch die Willensthätigkeit vermag den Stoff der Geistesthätigkeit aus sich zu setzen — beiden ist er gegeben, beide sind von demselben abhängig und unterscheiden sich untereinander nur durch ihr besonderes Verhalten zu demselben. Beide sind aber auch von einander abhängig, setzen sich gegenseitig voraus, fordern einander und bedingen sich wechselseitig; sie fallen jedoch trotz dieser wesentlichen Zusammengehörigkeit auf das Bestimmteste auseinander, und können nicht unbedingt Eins sein, weil am creatürlichen Geiste überhaupt nichts unbedingt sein kann. Wie die Dualität dieser beiden Vermögen den zwischen geistigem Sein und geistigem Dasein bestehenden Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit in der Sphäre des thätigen Daseins reflectirt, so bekundet sie hinwiederum einen im Wesen des Geistes selber bestehenden Gegensatz, welcher eben so real ist, wie die Einheit des Geistes. Dieser ist daher nur eine bedingungsweise Einheit, eine gezweite Einheit, eine Zweiheit unter der obwaltenden Signatur der realen Einheit.

β) Der Geist findet sich absolut und relativ bedingt: absolut bedingt in seinem Sein, weil dieses für ihn absolut, unabänderlich und unwandelbar gegeben ist — relativ bedingt in seinem Dasein, welches Product seines Wechselverkehrs mit der außer ihm bestehenden Wirklichkeit ist. Als solche nehmen wir zunächst die Welt und fragen nun nach den realen Bedingungsverhältnissen des Geistes als relativer Bedingtheit in seiner Stellung zum Weltganzen. In dieser Beziehung ergibt sich:

αα) daß, wie der Geist überhaupt ein Nicht-Ich zu seinem nothwendigen Correlate hat (siehe 2, *β*), so im Besonderen eine von Gott verschiedene Welt als nothwendiges Correlat seiner Existenz fordere. Dem Geiste ist es wesentlich, sich durch spontanes Wirken nach Außen als bedingende Causalität zu erweisen; es muß

ihm demnach ein äußerer Wirkungskreis zu Gebote stehen, und dieser muß aus Potenzen bestehen, welche einer bedingenden Einwirkung fähig sind. Gott ist seinem Begriffe nach der Unbedingte; was dem Sein nach unbedingt ist, muß es auch im Leben sein; somit kann die für den Geist geforderte bedingungsfähige äußere Wirklichkeit nicht etwa für das erscheinende Leben Gottes genommen werden. Demnach bildet das Sein des Geistes im Vereine mit den Existenzen seiner Mitwelt eine Summe von Potenzen, welche miteinander ein System eigenthümlicher Art, das System der bedingten Kräfte und Existenzen constituiren; der Geist ist ein integrirendes Glied dieser Summe.

$\beta\beta$) Diese Summe integrirender Glieder ist der concrete Ausdruck einer allgemeinen, dem Geiste durch seine eigene Existenz bezeugten Idee, der Idee der Bedingtheit. Insofern dieser Ausdruck vollständig und erschöpfend sein soll, muß die Idee nach allen ihren möglichen Darstellungsweisen verwirklicht sein. Ist neben dem Geiste noch ein anders gearteter Ausdruck der Idee der Bedingtheit möglich, so ist er auch nothwendig, und wird deßhalb auch wirklich vorhanden sein. Er ist aber möglich, weil der Geist die allgemeine Idee der Bedingtheit auf eine besondere, spezifische Weise ausdrückt; und andererseits wird das creatürliche Correlat der bedingten Geistexistenz jene allgemeine Idee nothwendig auf spezifisch andere Weise ausdrücken müssen, weil in einem organisch ineinandergreifenden Ganzen das besondere Glied keine bloße Copie und überflüssige Wiederholung des anderen Gliedes sein kann. Der Geist trägt den Charakter spezifischer Bedingtheit an sich als gezweites Wesen unter obwaltender Signatur der realen Einheit (siehe 3, α, $\gamma\gamma$); durch Umkehrung dieser Bestimmtheit ergibt sich ein spezifisch anderer, eben so wohl denkbarer Ausdruck der Idee der Bedingtheit, nämlich die bedingte Einheit unter obwaltender Signatur der realen Gezweitheit = die Natur. Ein dritter von diesen beiden spezifischen Ausdrücken der bedingten Einheit abweichender oder zwischen beide sich als mittleren hineinstellender Ausdruck ist nicht möglich, weil es neben und zwischen der formalen und realen Gezweitheit einer bedingten Einheit kein denkbares Drittes gibt; daher gibt es nur zwei und nicht mehrere spezifisch verschiedene bedingte Substanzen: Geist und Natur. Der Geist ist vermöge seiner Wesenssignatur eine untheilbare Einheit, die Natur eine theilbare Einheit. Beide fallen unter den gemeinsamen

Begriff der bedingten Substanz, und sind als deren spezifische Darstellungen nothwendige Correlate.

γγ) Der Geist existirt aber nicht als spezifisches Genericum, sondern in einer Vielheit selbstiger Einheiten. Der Geist kann nicht als Genericum existiren, d. h. es kann keine allgemeine unpersönliche Geistsubstanz geben, deren Besonderungen die einzelnen Geister wären, weil der Geist seinem Wesen nach eine monadische Untheilbarkeit ist, die, über den Prozeß der Auflösung und Zusammensetzung absolut hinausgestellt, nur in concreter Persönlichkeit existiren kann. Die Vielheit geistiger Monaden hat ihren nächsten metaphysischen Nothwendigkeitsgrund in der spezifischen Qualität des Geistes als freiwirkender Kraft. Das Wesen der geistigen Freiheit besteht in der dem Geiste anheimgestellten Möglichkeit, sich der Idee seines Wesens gemäß zu vollenden oder aber auch nicht zu vollenden. Wäre nur Ein Geist vorhanden, so wäre dieser durch die Nothwendigkeit seines Zweckes als integrirendes Glied im System der bedingten Potenzen an die Verwirklichung seines Zweckes absolut gebunden, durch seine Einzigkeit seine Freiheit aufgehoben. Eine Mehrzahl der Geister verstößt aber keineswegs gegen das Gesetz organischer Mannigfaltigkeit, welches überflüssige Wiederholungen und Vervielfachungen des einmal schon Gesetzten verbietet. Vielmehr ist eben dasselbe Vermögen freier Selbstbestimmung, durch welche die Einzahl im Reiche der Geistwelt zur Unmöglichkeit gemacht ist, der Möglichkeitsgrund der mannigfaltigsten individuellen Selbstbestimmungen der ihrem spezifischen Wesen nach sich gleichenden Geister; und die Möglichkeit verschiedener individuellen Selbstbestimmungen und Selbstvollendungsweisen wird insofern selbst zur Nothwendigkeit, als jeder einzelne Geist im Organismus des Geisterreichs nothwendig eine bestimmte individuelle Stelle einnimmt, daher auch unter bestimmten individuellen Verhältnissen seine Thätigkeit entwickelt und sein Ziel anstrebt.

γ) Die eben entwickelten Bedingungsverhältnisse sind sämmtlich relativer Art und setzen einen über ihnen stehenden absoluten Bedingungsgrund voraus, welcher in der göttlichen Causalität zu suchen ist. Denn eben diese ist es, auf welche der denkende Geist dasjenige bezieht, was er an sich absolut bedingt findet, nämlich sein vor aller Selbstbestimmung gegebenes Sein und Wesen, und die diesem Wesen entsprechende nothwendige Form der Selbstbethätigung im bewußten Dasein und Leben. Die besonderen Momente, welche der Gedanke

der absoluten Bedingtheit des Geistes durch Gott in sich schließt, sind folgende:

αα) Gott setzt das Sein des Geistes, welches die absolute Vorbedingung des aus dem relativ bedingenden Verkehre mit der Welt sich entwickelnden Lebens des selbstbewußten Geistes ist;

ββ) Gott setzt mit dem Sein des bedingten Geistes zugleich auch alle Bedingungen, welche nothwendig gefordert werden, damit der Geist als bedingtes Weltwesen leben und wirken könne;

γγ) Gott setzt das Sein des Geistes mit absoluter Spontaneität; das noch nicht gesetzte und erst zu setzende Sein kann gegen den Setzenden nicht reagiren, wie das schon gesetzte Sein des Geistes gegen die einwirkende Welt reagirt.

§. 18.

c) Auf Grund der bisherigen Entwickelungen ist nun auch eine spekulative Deduktion der spezifischen Wesenseigenthümlichkeit des Geistes ermöglicht, deren wesentliche Momente als analytisch erhobene Thatsachen bereits im Erweise der Selbstheit des Geistes aufgewiesen worden sind. Das Resultat der Deduction wird eine prinzipielle Disjunction des Geistes von der Natur sein, zu deren metaphysischer Ergründung sich hiemit der Übergang ebnet.

1) Der Geist ist seinem Wesen nach eine reale Einheit in formaler Gezweitheit (§. 17. 3, β, ββ). Was er seinem Wesen nach ist, muß er auch in seiner Thätigkeit bewähren; demgemäß hat er sich actuell auf formale Weise gegenständlich zu werden, und in dieser formalen Selbstobjectivirung seine reale Identität mit sich selbst zu bewähren. Als relativ Einfaches muß er sich nothwendig differenziren; vermöge seiner Bedingtheit ist er nothwendig von einer äußeren Anregung zur Selbstdifferenzirung abhängig, daher seine Rezeptivität ein nothwendiges Vermögen. Andererseits aber fordert die Rezeptivität als nothwendiges Correlat die Reactivität des rezipirenden Geistes, und diese Reactivität wird in nichts Anderem bestehen können, denn in der Geltendmachung des Geistes als real Einen und untheilbaren Wesens, als welches er demnach auch im formalen Reflexe des selbstbewußten Denkens erscheint. Diese geistige Selbstwahrnehmung ist

nothwendig ein einfacher Act, weil das geistige Selbst, welches sich denkend erfaßt, ein einfaches, untheilbares Wesen ist, daher nicht erst theilweise durch mehrere aufeinander folgende Akte des Denkens ergriffen werden kann. Das Selbstdenken des Geistes ist bewußte Beziehung seiner selbst auf sich selbst; wenn das Bezogene Eins ist mit dem Beziehenden, wenn dieses sich durch sich selbst auf sich bezieht, und wenn es diese Selbstbeziehung als einfaches Wesen vornimmt, so muß auch der Act der Selbstbeziehung ein einfacher Act sein. Da aber der Geist ein relativ einfaches Wesen ist, welches in formaler Gezweitheit subsistirt, so wird auch der Act der Selbstbeziehung nur ein relativ einfacher Act sein können, und deßhalb nothwendig mehrere Momente in sich schließen müssen, welche aber wegen der realen Wesenseinheit des Geistes, welcher die Selbstbeziehung vornimmt, nothwendig integrirende Momente Eines und desselben Actes — und weil die Gezweitheit nur formal ist, nothwendig formale Momente sind: Selbstobjectivirung und Selbstsubjectivirung. Da diese Momente, in deren spezifischer Beschaffenheit sich der Gegensatz geistiger Rezeptivität und Reactivität ausdrückt, formale Momente sind, so wird auch das aus ihnen erwachsende Dritte: das Selbstbewußtsein oder der bewußte Ausdruck der realen Einheit und Untheilbarkeit des geistigen Ich nothwendig formal sein, und zugleich auch in seiner spezifischen Beschaffenheit den Charakter jener Acte reflectiren, deren Product es ist. Demzufolge wird es nebstdem, daß es eigentliches Wissen ist, zugleich auch ein Schauen und Glauben in sich schließen, deren ersteres gleichsam rezeptiver, letzteres aber spontaner Art ist als bewußtes Festhalten des Geschauten. Das Schauen kann jedoch keine Wesensschauung sein, weil das Ich sich nicht auf reale, sondern formale Weise gegenständlich wird; das Ich als Substanz ruht unerfaßbar in einem unzugänglichen Grunde, und wird sich selbst nur durch und in seiner Thätigkeit kund. Aus jener Abhängigkeit des Wissens von einem vorausgehenden Schauen und Glauben folgt schon seine Relativität, welche der Bedingtheit der Ich-Substanz entspricht und durch dieselbe gefordert ist, gleichwohl aber der absoluten Gewißheit des Selbstbewußtseins keinen Eintrag thut, weil diese nicht auf dem bloßen Wissen für sich, sondern auf den zusammengehörigen Momenten des Schauens, Glaubens und Wissens zugleich beruht. In der Zusammengehörigkeit der drei sich gegenseitig integrirenden Momente reflectirt sich die bedingte Einfachheit des Selbstbeziehungsactes, während

eine absolute Einfachheit desselben die nothwendige Modalität eines absoluten Selbstbewußtseins und Wissens sein würde.

2) Außer dem vernünftigen Selbstwissen findet der Mensch in sich noch ein anderes Wissen, welches im Gegensatze zu dem früheren das verständige Wissen genannt wird und von demselben wesentlich verschieden ist. Während jenes, in steter Dieselbigkeit verharrend, den Charakter der unmittelbaren Gewißheit und Ursprünglichkeit an sich trägt, ist dieses ein abgeleitetes und durch Reflexion erzeugtes Wissen von aposteriorischer und relativer Evidenz, gegen welche fortwährend Zweifel und Einwendung möglich ist, bis es in einer apriorischen Gewißheit des erkennenden Geistes seine letzte und höchste Vermittelung gefunden und eben hiedurch in die Sphäre des unwandelbaren Vernunftwissens hinaufgerückt worden ist. Jener a priori gewisse Gedanke aber, in welchem das verständige Erkennen und Wissen sich letztlich erklärt und zur metaphysischen Geltung erhebt, ist der Gedanke des Nicht-Ich, und näher jenes bedingten Nicht-Ich, welches der Geist als die bedingte Contraposition seiner eigenen Bedingtheit fordert (§. 17. 3, *β*, *ββ*). Aus der nothwendigen Wesensbeschaffenheit dieses dem bedingten Ich contraponirten bedingten Nicht-Ich erklärt sich von selbst der charakteristische Unterschied des verständigen Wissens vom vernünftigen Wissen. Die Natur ist eine theilbare Einheit und muß als solche auch in der bewußten Wahrnehmung des Menschen erfahren werden. Daher die successive Allmäligkeit des theilweisen Innewerdens ihrer Erscheinungen, daher die Unmöglichkeit, die Gesammtheit derselben in einem einfachen Denkakte zusammenzufassen, daher die Nothwendigkeit, ihre allgemeinen Formen und Schemata durch abstrahirende Denkthätigkeit aus den Anschauungen und Vorstellungen des Einzelnen zu gewinnen. Da aber die Natur eine wirkliche Einheit ist, so muß es auch möglich sein, aus den durch Abstraction gewonnenen Begriffen mittelst urtheilender und schließender Reflexionsthätigkeit einen einheitlichen Zusammenhang ihrer Erscheinungen zu gewinnen; nur wird das Verständniß desselben das Product der gesteigertsten und vielseitigsten Denkvermittelungen sein müssen, und hiedurch zur Einfachheit und Unmittelbarkeit der idealen Vernunfterkenntnisse den directesten Gegensatz bilden. Darum können jene aposteriorischen Erkenntnisse nicht aus demselben Denkprinzipe erklärt werden, durch welches das geistige Selbstbewußtsein zu Stande kommt; denn die Thätigkeit entspricht dem Wesen, das sie

offenbart, eine wesentlich einfache Potenz ist keiner zusammengesetzten Operationen fähig. Es muß also neben dem geistigen Denkprinzipe auch ein natürliches geben, als dessen besonderen Träger sich der lebendige, sinnbegabte Leib darbietet, welcher durch seine sinnlichen Wahrnehmungen dem Verstande den dem Geiste als solchem unzugänglichen Stoff des Erkennens zuführt, und — weil selbst ein zusammengesetzter Organismus — auch zum Organe jener zusammengesetzten Operationen sich eignet, mittelst welcher das natürliche Denken besonders in seiner höher gesteigerten Thätigkeit sich vollführt. Das natürliche Denkprinzip kann nicht als etwas vom Leibe wesenhaft Verschiedenes, sondern nur als die subjective Lebendigkeit seiner sensiblen Plastizität genommen werden; beide postuliren und setzen einander voraus als das Innen und Außen eines und desselben Subjectes: was nach Außen als Stoff erscheint, ist nach Innen Kraft, Körper und Seele bilden das Eine Ganze des lebendigen Leibes. Vermöge dieser Zusammengehörigkeit beider setzt sich jeder äußere Contact in eine innere Empfindung, jede Erscheinung in ein Bild, jede Anschauung in eine Vorstellung um; als ein lebendiger Spiegel der Naturwirklichkeit hält die Seele auch nach dem Verschwinden der Erscheinungen und Gegenstände die Bilder und Vorstellungen derselben zurück, als lebendige Kraft setzt sie die zurückbehaltenen zu einander in's Verhältniß — oder diese vielmehr veranlassen als Affectionen der seelischen Kraft eine nach den Grundgesetzen alles Denkens (§. 6.) vor sich gehende Bewegung und Thätigkeit des natürlichen Denkprinzipes, wodurch das Ungleichartige geschieden, das Gleichartige in Eins zusammengefaßt, und das Verwandte und Entgegengesetzte in seinem gegenseitigen Verhältnisse zu einander abgewogen und abgemessen wird. Diese Art von Thätigkeit führt einerseits zur stets weiterschreitenden Verallgemeinerung, andererseits zur stets distincteren Verdeutlichung des auf natürlichem Wege Erfahrenen; allein die Abstraction sowohl als die Reflexion können sich, so lange die denkende Seele in den steten Fluß und Wechsel des sinnlichen Erscheinungslebens versenkt ist, nur sehr relativ und unvollkommen entwickeln; wie weit — lehrt die am Thiere vorgenommene Beobachtung.

3) Die sinnliche Denkthätigkeit kann unter der alleinzigen Obmacht des instinctiven Begehrens kein verständiges Wissen erringen; sie kann nicht gleich dem Geiste, der aus und durch sich vom Schauen

und Glauben zum Wissen vordringt, aus und durch sich vom Anschauen und Vorstellen zum Begreifen im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes sich erheben, obschon man — wie bereits gesagt wurde — auch dem Thiere eine gewisse unvollkommene Fähigkeit der Abstraction und Reflexion, d. i. der Begriffsbildung und der unmittelbaren und mittelbaren Urtheilsschöpfung nicht absprechen kann. Was aber dem Wissen bloßer Naturwesen immer und allzeit mangelt und mangeln muß, ist die logische Bestimmtheit, Klarheit und Gewißheit, welche als spezifische Eigenschaft des menschlichen Verstandeswissens aus einem Einschlage geistig freier Selbstthätigkeit abzuleiten ist, die im Thiere absolut nicht vorhanden sein kann. Der Antheil des Geistes am Zustandekommen des verständigen Wissens kann sich sowohl auf das natürliche Denken als auch auf das natürliche Erkennen — und rücksichtlich des Resultates der Denkfunction sowohl auf Form als Inhalt des Erkannten beziehen. Die Nachhilfe in Absicht auf das Denken als solches ist Krafterhöhung — in Rücksicht auf das Erkennen aber Lichtmittheilung, und zwar, wie sofort erhellen wird, in zweifacher Weise.

α) Wo bloße Krafterhöhung ohne Lichtmittheilung stattfindet, ist und bleibt das Product der beiden zusammenwirkenden Denkkräfte ein Naturwissen; es gehört nach Stoff und Form der äußeren und inneren Naturwelt des Menschen an. Der Einfluß des Geistes beschränkt sich darauf, dieses Product der reinen Naturthätigkeit möglich zu machen; er ermöglicht es, indem er das natürliche Denkvermögen einerseits über seine freie Gebundenheit erhebt und zur nöthigen Spannung und Ausdauer der Aufmerksamkeit und Selbstanstrengung auch da sollizitirt, wo es nicht im Interesse des instinctiven Naturbegehrens liegt — andererseits aber durch freithätige Wahl und Combination der zu vermittelnden Begriffe die lose und ungebundene Willkür der Einbildungskraft beherrscht, welche sich gegen die strenge Disziplin einer vollkommen durchgebildeten, d. i. rationalen Denkthätigkeit sträubt. Das auf diesem Wege gewonnene Erkennen ist das sinnliche Erscheinungswissen des Menschen.

β) Die weitere Vervollkommnung des sinnlichen Erscheinungswissens besteht darin, daß ihm eine spezifisch geistige Form aufgedrückt wird durch stete Zurückbeziehung auf einen logischen Grund, welcher als ein in die natürliche Denkthätigkeit geworfener Reflex des geistigen Denklebens und Denkinhaltes — nämlich des Gedankens vom realen

Grunde — genommen werden muß. Das dergestalt beschaffene Verstandeswissen kann nur mehr mit Rücksicht auf seinen Inhalt, nicht aber weiters in Hinsicht seiner formellen Beschaffenheit aus dem bloßen Naturdasein des Menschen erklärt werden; es ist nothwendig das Product eines doppelten Denkprozesses, des natürlichen und geistigen zugleich — des ersteren unmittelbar, mittelbar des letzteren. Hieraus folgt, daß der Verstand im Menschen nicht früher thätig wird als die Vernunft — und daß man ersteren weder ein bloß natürliches, noch ein rein geistiges Vermögen zu nennen berechtigt ist; er ist eben gar kein besonderes Vermögen, sondern eine im Zusammenwirken des geistigen und natürlichen Denkprinzipes vor sich gehende Thätigkeit. Der eben charakterisirten Stufe des Verstandeswissens gehört die beschreibende Naturwissenschaft, die Mathematik und die formale Logik an.

γ) Zur höchsten Stufe der Vollkommenheit wird das Verstandeswissen erhoben durch seine Ineinsbildung mit dem unmittelbaren Inhalte des geistigen Denklebens, mit dem Gedanken eines realen übersinnlichen Grundes, zunächst des bedingten Nicht-Ich des Geistes. Durch die Hineinbildung in die a priori gewonnene Idee des Naturgrundes gewinnt nun auch das begriffliche Verständniß der Naturerscheinungen erst seine vollkommene, tiefste Erklärung und Begründung; erst auf dieser Entwickelungsstufe des Denklebens geht dem Menschen die Einsicht in die Nothwendigkeit eines absolut determinirten Zusammenhanges der Naturerscheinungen auf. Die Nothwendigkeit, Gewißheit und Sicherheit der speculativen Naturerkenntniß wirkt dann selbstverständlich auch auf alle anderen geistigen Überzeugungen des Menschen zurück, und bestimmt seine Ansichten über Recht, Moral, Staat, Gesellschaft und Geschichte, d. i. über alle jene Lebens- und Thätigkeitssphären des Menschen, in welchen das Grundverhältniß von Geist und Natur zur Erscheinung kommt.

Das verständige Wissen in seiner dreifachen Steigerung ist ein spezifisch menschliches Wissen. Es stellt sich der unmittelbaren vernünftigen Einsicht als mittelbar erlangte Einsicht und Überzeugung gegenüber; beide Arten der Erkenntniß sind für sein Denkleben und dessen Entwickelung von wesentlicher Bedeutung, beide ergänzen und durchdringen sich wechselseitig, erproben sich aneinander, und ergeben in ihrem Zusammensein die ganze und volle menschliche Wahrheit. Denn auch das unmittelbare vernünftige Wissen hat sich — um

menschlich wahr und überzeugend zu sein, durch Vermittelung der Verstandesthätigkeit zu erproben, um den Charakter logischer Bestimmtheit und Überzeugungskraft zu gewinnen. Daher denn auch das menschliche Wissen um die höheren übersinnlichen Beziehungen einen spezifisch anderen Charakter hat, als das der reinen Geister, die in keinem realen Verkehre mit der Natur stehen, und deßhalb — wie sie kein anderes als das a priori zu gewinnende ideale Verständniß der Natur haben ohne deren concrete Einzelheiten anzuschauen — so auch keiner durch Wesensvereinigung mit der Natur bedingten reflexiven Thätigkeit fähig sind. Der Mensch aber, welcher organische Synthese aus Geist und Natur ist, faßt geistiges und natürliches Wissen in eine organische Einheit zusammen, und begründet dadurch eine dritte, eigenthümliche Erkenntnißart, welche immer und jederzeit zugleich ideal und verständig, intuitiv und reflexiv ist. Wenn nun vermöge der organischen Verschlungenheit des geistigen und natürlichen Lebens im Menschen jede Denkthätigkeit desselben von der Mitwirkung des natürlichen Lebensprinzipes abhängig ist, so gilt dieß doch vornehmlich und im besonderen Maaße von der reflexiven Denkthätigkeit. Die Integrität der leiblichen Denkorgane ist eine wesentliche und unerläßliche Bedingung derselben; die Erfahrung zeigt, daß durch Verletzung oder Störung dieser Organe auch die reflexive Denkthätigkeit erschwert, gestört oder gänzlich interzipirt wird, ohne daß darum zugleich das geistige Selbstbewußtsein und das unmittelbar damit zusammenhängende Bewußtsein um die höheren übersinnlichen Beziehungen gestört oder aufgehoben wäre — Beweis genug, daß das letztere in einem ganz anderen Denkprinzipe wurzelt als die reflexive Denkthätigkeit. Eben darum ist auch eine bewußte Fortdauer des Geistes nach dem Tode möglich, wenn schon der Geist nach seiner Trennung vom Leibe der discursiven Reflexionsthätigkeit nicht mehr fähig ist, und wahrscheinlich eben so wenig irgend eine Erinnerung an zufällig Erlebtes und Erfahrenes in sich zurückbehält, was zu seinem geistig-sittlichen Leben in keinen inneren Zusammenhang getreten ist, als er ganz gewiß keine sinnlichen Eindrücke und Vorstellungen mehr selbstthätig zu reproduziren vermag.

Zweiter Abschnitt.

Die speculative Physik.

§. 19.

Die speculative Physik behandelt den Gedanken der Natur als das bedingte antithetische Correlat des bedingten Geistes unter den drei Kategorien der Substanzialität, Causalität und der Wechselbeziehung. Sie erforscht die Natur nach ihrem Sein, Dasein und Leben, in Wesen, Erscheinung und Entwickelung, in ihrem Grunde, in ihrer Thätigkeit und in Rücksicht auf das angestrebte Ziel ihrer Thätigkeit — nach Tiefe Breite und Höhe mit dem Maaße des Gedankens sie messend und prüfend.

§. 20.

a) Wesensbestimmtheit der Natur.

1) Der Gedanke vom nothwendigen Wesen der Natur wird durch reine Umkehrung der Bestimmtheiten gewonnen, unter welchen der bedingte Geist gesetzt ist. Die charakteristischen Momente der Wesensbedingtheit des Geistes fassen sich zusammen in die Eigenthümlichkeiten, welche er in den drei Stadien seiner Existenz in anfänglicher Unbestimmtheit, nachfolgender Selbstobjectivirung und schließlicher Selbstsubjectivirung offenbart. Mit hierauf genommener Rücksicht lassen sich nun auch die Gegensätze entwickeln, welche der Natur als wesenhafter Antithese des Geistes inhäriren.

α) Der Geist subsistirt als ein ursprünglich indifferentes Sein, welches vermöge seiner Bedingtheit an eine von Außen kommende Weckung gewiesen ist, um zur bewußten Unterscheidung seiner selbst sollizitirt zu werden. Die durch den Gegensatz hiezu geforderte Grundbestimmtheit der Natur wird sein: ursprüngliche Differenz — selbsteigenes, nicht erst von Außen gewecktes Streben nach Aufhebung dieser inneren Geschiedenheit. Daraus folgt, daß die Natur als reine Potenzialität nirgends existirt; denn diese letztere ist gleichbedeutend mit unaufgeschlossener Indifferenz.

β) Im Acte der Selbstobjectivirung differenzirt der Geist sich selbst auf formale Weise; der aus logischer Umkehrung hervorgehende Gegensatz hiezu ist eine nicht selbsthervorgebrachte — wesenhafte Differenz. Selbstdifferenzirung setzt einen ursprünglich indifferenten Zustand des Seins voraus; wenn umgekehrt die Differenz in der Natur etwas Ursprüngliches ist, so kann nicht sie selbst sich in den Zustand der Differenz versetzt haben, derselbe ist daher eine von Außen gesetzte Beschaffenheit, deren Setzung mit der Setzung der Natur als solcher zusammenfällt. Die Natursubstanz ist wesenhaft differenzirt; ihr Ganzes subsistirt daher in gesonderten Theilen, deren jeder den anderen fordert und voraussetzt, weil es in der Idee der Natur liegt, eine Summe sich ergänzender Theile zu sein. Darum gibt es — im Gegensatze zur Vielheit der Geister — nur Eine Naturwesenheit, so mannigfaltig auch die Erscheinungen derselben sind. Da aber in diesen keine überflüssige Wiederholung statthaben kann, so ist das Eine Naturganze eine Summe differenter Glieder, deren jedes seine eigenthümliche Bedeutung durch seine Beziehung auf das Ganze erlangt.

γ) Da der Geist sich nur formal und ideell objectivirt, so braucht er sich auch nur formal und ideell zu subjectiviren. Die Natur hingegen, welche real und materiell differenzirt ist, wird in dem thätigen Bestreben, ihre innere Geschiedenheit aufzuheben, als Resultat der Ausgleichung nothwendig ein besonderes, über die Gegensätze hinausfallendes, reales und materielles Product hinstellen. Während der Geist im Ich-Gedanken den selbstbewußten Ausdruck seiner substanziellen Einheit und wesenhaften Identität mit sich erringt, wird die Natur in jedem Producte ihrer Thätigkeit den ihrem Wesen immanenten wesenhaften Gegensatz affirmiren und überall nur auf formale Weise vermitteln. Während der Geist durch einen einfachen, formalen Denkact zu sich kommt, und indem er zu sich kommt, seinem Dasein auf den Grund kommt, wird sie durch eine Vielheit von Productionen immer weiter von sich kommen, und nirgends und niemals zu einem Wissen um sich oder ihren Daseinsgrund gelangen.

2) Die Natur ist gleich dem Geiste eine bedingte Wesenheit; vermöge ihrer wesentlichen Verschiedenheit vom Geiste aber stellt sie den ihr mit dem Geiste gemeinsamen Charakter der Bedingtheit, d. i. der Relativität, Beschränktheit und Creatürlichkeit auf wesentlich

andere Weise dar. Der Geist ist in Beziehung auf Sein und Dasein zunächst durch sein Verhältniß nach Außen zu Gott und Welt bedingt, und seine innere Bedingtheit ist nur ein formaler Reflex dieser äußeren Bedingtheit. Die Natur ist vermöge ihrer wesenhaften Gezweitheit auch innerlich auf reale Weise bedingt durch die realen Gegensätze ihres Wesens, die sich wechselseitig absolut voraussetzen und fordern, und sich absolut aufeinander beziehen. Durch diese absolute Wechselbezogenheit ist Dasein und Wirksamkeit der Natur auf absolute Weise bestimmt, und während der Geist vermöge seiner Einfachheit wesentlich frei ist, wird die Natur von dem Gesetze absoluter Nothwendigkeit beherrscht, welches sie eben so wenig aufheben kann, als sie im Stande ist, die ursprünglich in sie gesetzte Differenz real aufzuheben und zu überwinden; sie müßte ihr eigenes Wesen aufheben und ein Anderes, als sie selbst ist, setzen, wenn sie ein Product aus sich heraussetzen sollte, in welchem die ihrem Wesen eigene Differenz vernichtet wäre. Die Freiheit besteht wesentlich in der Macht über sich selbst; der Geist als relativ einfaches Wesen hat relativ sich selbst in seiner Gewalt — ein wesenhaft gezweites Sein kann über sich selbst keine Macht haben, weil es nicht über, sondern in seinen realen Gegensätzen besteht, deren keiner den anderen gleich wesentlichen bewältigen oder aufheben kann. Eben deßhalb kann die Natur auch zu keinem Wissen von einem über der wesenhaften Differenz ihres Seins stehenden Grunde — zu keinem Selbstwissen gelangen; Selbstwissen setzt Selbstsein voraus, Selbstheit besteht in Selbstmächtigkeit, Selbstmächtigkeit kommt nur einem einfachen Wesen zu. Vermöge seiner relativen Einfachheit ist der Geist eine Bedingtheit in einfacher Potenz; die Naturwesenheit ist vermöge ihrer realen Gezweitheit eine Bedingtheit in verdoppeltem Grade und zweiter Potenz; und indem sie zufolge der ihrem Wesen eigenen Nothwendigkeit im Streben nach Aufhebung ihrer inneren Differenz eine Vielheit von realen Producten hervorbringt, gliedert sie sich als System vervielfältigter Darstellungen ihres Bedingtseins in erhöhter Potenz.

3) Die Natur kann sich dem Geiste gegenüber nicht als reine Negation verhalten; denn beide sind Setzungen der Einen und selben Causalität, welche die eine Setzung durch die andere nicht unbedingt aufheben kann. Demnach werden beide Setzungen, welche sich schon vermöge des Charakters ihrer beiderseitigen Bedingtheit nicht unbedingt

aufheben können, auch etwas Gemeinsames haben; und da dieses Gemeinsame nicht im substanziellen Charakter selbst gesucht werden kann, dennoch aber wesentlich ist, so kann es nur in der beiderseitigen Thätigkeitsform gesucht und gefunden werden, und demzufolge in nichts Anderem als im Streben nach bewußtem Dasein bestehen. Wenn nun (nach 2) ein Selbstdenken der Natur metaphysisch unmöglich ist, so kann ihr Wissen um sich überall nur ein Wissen um Anderes sein, wie sie auch nach ihrem substanziellen Charakter vermöge ihrer realen Gezweitheit sich überall als ein Anderes gegenübersteht. Und da das Wissen das Ziel ihres Strebens ist, so wird es die besondere Function jener realen Setzungen sein, welche die Producte ihrer gesteigertsten Thätigkeit sind, und eine wenigstens relative Ausgleichung der ursprünglichen Differenz der Naturwesenheit darstellen. Jenes Andere, um welches diese lebendigen Producte der Naturthätigkeit wissen, ist die auf ihr Bestehen, Leben und Thun Einfluß nehmende objective Wirklichkeit; und sie haben von dieser so weit ein Wissen, als dieselbe auf sie einwirkt und sich ihnen hiedurch wahrnehmbar macht. Das Naturwissen ist also sinnliches Erscheinungswissen, und kann niemals mehr als dieses sein; kein Naturindividuum vermag den übersinnlichen Gedanken eines metaphysischen Realgrundes zu erfassen, weil es einen solchen weder in sich noch in der ihm gegenständlichen Wirklichkeit findet; und es kann einen solchen nicht finden — weder in sich, denn es trägt den Grund seines Lebens nicht in sich, indem dieses für das lebendige Individuum selbst etwas absolut Gegebenes ist — noch in der erscheinenden gegenständlichen Wirklichkeit, weil ihr diese durch sich nichts als Sinnliches darbietet und ein Übersinnliches, was man in sich selbst nicht gefunden hat, auch nicht in einem Anderen erkannt werden kann. Es ist aber überhaupt unmöglich, einen der Natur eignenden Lebensgrund zu finden, weil die reale Differenz, der bedingende Grund und Anlaß ihrer Thätigkeit und ihres Lebens von Außen in sie gesetzt ist, also über ihren Bereich hinausfällt. Darin liegt nun der tiefste Grund, warum die Natur weder im Allgemeinen, noch in irgend einer individuellen Besonderung ihres Wesens des Ich-Gedankens fähig ist. Zufolge dieser Unfähigkeit ist das ideale Denken aus dem Gesammtbereiche der Naturthätigkeit ausgeschlossen; somit wird auch die Idee der Natur, d. i. die Beziehung derselben auf ihren Lebens- und Seinsgrund und der darin begründete rationale Zusammenhang

ihrer Erscheinungen nicht von der Natur, sondern durch den Geist gedacht. Hiemit ist aber auch ein wichtigstes positives Moment ausgedrückt, welches dem negativen Verhältnisse der Natur zum Geiste ergänzend zur Seite tritt. Neben dem Geiste bestehend und ihm contraponär gegenübergestellt, ist sie doch wieder zugleich der lebendige Hinweis auf ihn als den Höheren, dessen Thätigkeit dasjenige vollbringen soll, was sie aus sich und durch sich nicht zu vollbringen vermag.

§. 21.

b) Daseinsweise der Natur. Da die Natur nirgends in reiner Potenzialität existirt, so fällt Sein und Dasein derselben in Eins zusammen, ihr Sein ist wesentlich Dasein, d. i. beständige Nach-Außenstellung ihrer selbst. In diesem Prozesse steter Selbsthervorbringung sind als die drei wesentlichen und constitutiven Momente der Act des Hervorbringens, sodann Stoff und Form des Hervorgebrachten zu unterscheiden. Alle drei Momente sind durch die wesentliche Grundbeschaffenheit der Natur auf nothwendige Weise bestimmt, und nach dieser ihrer Bestimmtheit aus der Idee der Natur zu entwickeln.

§. 22.

1) Um den wesentlichen Charakter der Naturthätigkeit zu erfassen, hat man Prinzip, Inhalt und Zweck derselben in's Auge zu fassen.

α) Das Prinzip einer Thätigkeit nennt man gemeinhin auch Kraft. Vermöge der realen Gezweitheit der Naturwesenheit wird auch das Kraftvermögen derselben antagonistisch differenzirt sein müssen; die Annahme Einer einfachen, allbedingenden Grundkraft des Naturlebens ist somit von selbst ausgeschlossen, jedes einzelne Naturproduct erfordert zu seinem Entstehen und Bestehen die nothwendige Concurrenz der zwei antagonistischen Grundkräfte der Natur. Die Natur folgt in ihrem Streben nach realer Ausgleichung ihrer realen Wesensdifferenz einem nothwendigen Zuge zur realen Selbstveräußerung (§. 20, 3. γ); und darin bekundet sich das Wirken der einen aus den beiden Grundkräften der Natur. Ein unbedingtes Walten dieser Kraft würde aber einem absoluten Von-sich-kommen und Ver-

kommen der Natur gleichkommen; darum fordert der Bestand derselben von selbst eine andere ihr entgegenwirkende Kraft, in welcher das gleich wesentliche Streben der Natur, zu sich zu kommen, seinen Ausdruck findet. Man kann es darum das Prinzip der Verinnerung nennen. Die verinnernde Naturthätigkeit wird im Gegensatze zur stofferzeugenden Thätigkeit des Materialisirungsprinzipes nothwendig eine rein formale Thätigkeit sein, deren Grundwirkung im Gegensatze zur vervielfältigenden Zerstreuung der einen Kraft die centrale Einigung und Zusammenhaltung des Zerstreuten ist. Daher der Sphairos das Symbol des natürlichen Schöpfungsall.

β) Die verinnernde Naturthätigkeit ist selbstverständlich die zweite, nachfolgende Thätigkeit, deren Aeußerung eine schon vorhergegangene Bethätigung des Materialisirungsprinzipes voraussetzt. Beide aber setzen einander absolut voraus, keine kann ohne die andere gedacht werden (gerade so wie Nothwendigkeit und Freiheit in den Existenzverhältnissen des bedingten Geistes sich wechselseitig voraussetzen und bedingen), daher sowohl das Chaos als absolute Wirkung des allein thätigen Veräußerungsprinzipes, als auch die unendliche Leere als absolute Wirkung des allein wirkenden Verinnerungsprinzipes metaphysische Unmöglichkeiten (μη οντα) sind. In ihrem Zusammenwirken aber sind alle möglichen Bedingungsverhältnisse denkbar, von einem Maximum der Selbstveräußerungsthätigkeit angefangen mit zugleich statthabendem Minimum der Selbstverinnerung — bis zu einem Maximum des Selbstverinnerungsprinzipes mit zugleich statthabendem Minimum der materialisirenden Thätigkeit. Diese beiden termini bilden die äußersten Gränzen, zwischen welche die ganze Reihe der materialisirenden Schöpfungsthätigkeiten fällt, von den massenhaften Productionen der riesigen Weltkörper bis zur Hervorbringung der auf ihnen heimischen empfindenden Naturwesen, — von der ersten Ausgießung des Lichtes durch den Weltraum bis zur Wahrnehmung desselben mittelst des Sehnerves im Thierkörper. Alle jene denkbaren Ausgleichungsverhältnisse der beiden Prinzipien werden aus dem Naturgrunde auch wirklich herausgesetzt, und zwar in besonderen realen Producten, welche eine continuirliche Reihe bilden, in deren vielen und mannigfaltigen Gliedern die Natur alle möglichen Ausdrücke ihrer selbst gleichsam erschöpft, bis sie beim letzten, relativ vollkommensten anlangt. Alle diese Productionen werden aber vor-

nehmlich einmal in zwei gegensätzlichen Ordnungen sich zusammenfassen lassen, deren Unterschied durch das in den relativen Ausgleichungsversuchen statthabende Vorwiegen des Veräußerungs- oder Verinnerungsprinzipes bestimmt ist: anorganische und organische; das Reich der organischen Bildungen wird nach dem in ihm sich weiter durchbildenden Gegensatze jener beiden Thätigkeitsprinzipien abermals in die vegetabilische und animalische Sphäre auseinanderfallen. Innerhalb dieser Sphären und Ordnungen aber sucht jeder einzelne besondere Ausdruck des allgemeinen Naturwesens abermals alle innerhalb seiner Besonderheit möglichen Darstellungen seiner selbst zu gewinnen; die so gewonnenen Spezificationen einer bestimmten Naturbesonderheit spezifiziren sich abermals u. s. f., bis das Maaß des Möglichen und Denkbaren erschöpft ist. So gibt die Natur durch ihre Hervorbringungen eine Reihe von realen Begriffen ihrer selbst, mit vollständiger Gliederung und Untergliederung jedes einzelnen Begriffes nach Gattung, Art und Geschlecht u. s. w.; die Natur als Ganzes ist die Summe einer Reihe von Gliedern, deren jedes wieder ein Vielfaches in sich schließt — die arithmetische Addition und Multiplication, die algebraische Methode der Combinationen, Permutationen und Reihenentwickelungen sind die formale Abschattung der realen Functionen der Naturthätigkeit. Sind nun alle besonderen Producte der Naturthätigkeit die Theilglieder eines Ganzen, so bildet ihre Summe den gemeinschaftlichen Nenner einer Reihe von Brüchen, deren einzelne Zähler die einzelnen Reiheglieder der Totalsumme sind, und auf den gemeinsamen Nenner bezogen das Verhältniß der einzelnen Theilglieder zum Ganzen, d. i. zur Einheit, arithmetisch ausdrücken. Da das Ganze der Natur nur in, aus und durch seine Gegensätze besteht, so stellt die Naturwesenheit sich allwegs als eine gebrochene Einheit dar; in jedem Theile aber ist auf besondere Weise das Ganze derselben enthalten, weil in jedem derselben ihre beiden wesentlichen Grundkräfte wirksam sind, in denen das Wesen der Natur besteht. Der Inhalt der Naturthätigkeit ist also die Production einer geschlossenen Reihe von Theilganzen, deren jedes durch seine concrete Besonderheit das allgemeine Wesen der Natur auf besondere Weise darstellt. Die reale Darstellung des Allgemeinen auf besondere Weise gibt den Begriff der individuellen Existenz, zu deren Grundcharakter es gehört, daß kein anderes ihm vollkommen Gleiches existirt, wenn es schon andererseits wieder eben um seiner Besonderheit willen die

Ergänzung derselben durch andere Individualitäten postulirt, in denen alle noch übrig gelassenen Darstellungsweisen seiner spezifischen Besonderheit verwirklicht sind. Da die Natur nirgends in reiner Potenzialität, sondern überall als thätige besteht, und überall nur Besonderes und Individuelles darstellt, so existirt ihre Einheit und Allgemeinheit nirgends an sich, sondern überall nur in der Vielheit und Besonderheit; ihre Einheit und Allgemeinheit an sich genommen ist ein abstracter Begriff, welcher seinen Inhalt erst durch Zusammenfassung der unter ihn zu subsumirenden Vielheit der concreten Besonderheiten erhält, und in seiner höchsten und vermitteltsten Darstellung selbst wieder zu etwas Besonderem wird. Die Natur verwirklicht diesen Begriff ihrer selbst durch ihre produzirende Thätigkeit, und die ganze Naturwirklichkeit ist ein evolvirtes Begriffsschema, dessen Inhalt durch das natürliche Denkprinzip in realer Gegenständlichkeit hingestellt und in formaler Verinnerung apperzipirt wird. Die Thätigkeit desselben beginnt auf Grund und Anlaß einer mit der Wesenssetzung der Natur coincidirenden Wesens-ur-theilung, in welcher die den drei logischen Denkprinzipien entsprechenden Functionen einer dialektischen Denkthätigkeit und der explizirte Naturbegriff keimartig schon enthalten oder angedeutet sind. Denn schon die primitive Setzung ist eine nur formale Einheit der real besonderten Gegensatzglieder, und die beiden antithetischen Glieder weisen so gewiß auf eine nachfolgende synthetische Vermittelung hin, als das Naturwesen nicht etwas Todtes, Unthätiges, Prinziploses, sondern ein thätiges Prinzip ist, welches aus immanentem Triebe sich entwickelt und seine vollständige Explication und Durchbildung fordert. Diese vollzieht sich denn auch bis in's Einzelnste und Kleinste, und während die Dialektik des natürlichen Denkprinzipes den allgemeinen Naturbegriff bis in das besonderste Detail spezifizirt, vervielfacht sich selbst noch dieses wieder mittelst der constructiven und deductiven Denkfunctionen, welche als integrirende Thätigkeiten in den Prozeß der dialektischen Auseinandersetzung aufgenommen sind. Während die dialektische Exposition den allgemeinen Begriff bis in seine besondersten Momente zerlegt, erschöpft die constructive Denkthätigkeit in der Darstellung jeder einzelnen Besonderheit wieder alle möglichen Bilder und Aehnlichkeiten, welche sich von Verwandtem und Entgegengesetztem entlehnen lassen; die deductive Denkthätigkeit aber schafft vermittelnde Übergänge zwischen entgegengesetzten Arten, Gattungen u. s. w. und baut die Stufen-

leiter zur Darstellung der über entgegengesetzten Geschlechtern, Arten u. s. w. stehenden höheren Art und Gattung.

γ) Das Ziel der Naturthätigkeit ist die vollkommenste Selbsthervorbringung der Natur. Ihrer Grundbeschaffenheit gemäß wird ihr vollkommenstes Product gleich allen in der Reihe vorausgehenden abermals ein besonderes Product — das letzte und höchste in der Reihe — sein, in welchem die realsetzende Denkthätigkeit des Naturprinzipes auf das Vollkommenste durchgebildet ist. Als letztes und höchstes Glied eines dialektischen Denkprozesses wird die höchste Naturbesonderung alle im Verlaufe des physiogonischen Prozesses auseinandergelegten Gegensätze zur höchsten Einheit zusammenfassen, und wesentlich synthetisches Glied sein; die wesentliche Bedeutung dieses Schlußgliedes wird darin bestehen, daß es alle in der Naturentwickelung geoffenbarten Gegensätze auf die vollkommenste, der ursprünglichen Naturwesenheit entsprechende Weise vermittele. Da aber die Natur wesentlich different ist, so wird auch das Schlußglied ihrer Entwickelung abermals Gegensatzwesen — und zwar in ausgebildetster Form — sein. Die synthetische Vermittelung wird in der vollkommenen einheitlichen Zusammenstimmung der Gegensätze bestehen, so zwar, daß diese, welche durch ihre Obmacht über die Einheit den Selbstveräußerungsprozeß der Natur herbeigeführt haben, nunmehr der bewältigenden Obmacht einer höheren Einheit untergeordnet sind, über welche hinauszustreben weder Anlaß noch Möglichkeit vorhanden ist, da mit der Herstellung einer vollkommen durchgebildeten Wechselbeziehung aller Gegensätze das Streben derselben befriedigt und die in der Naturthätigkeit angestrebte Harmonie wirklich erreicht ist, soweit sie der Natur durch sich selbst erreichbar ist. Die Natur hat aber, um sich durch sich selbst vollkommen zu vollenden, nicht nur die Gegensätze ihres Daseins in einem höchsten Producte ihrer Thätigkeit zu vermitteln, sondern auch die Besonderheit dieses Productes wieder mit der Gesammtheit ihrer übrigen Productionen zu vermitteln. Da nun die real produzirende Thätigkeit der Natur mit der Setzung des höchsten synthetischen Gliedes abgeschlossen ist, so bleibt nur die formal reproduzirende Thätigkeit übrig, durch welche eben jene Art von Vermittelung und Zurückbeziehung des Höheren auf das Niedere eingeleitet wird, deren die Natur vermöge ihrer ursprünglichen Wesensbestimmtheit einzig und allein fähig ist. Die Functionen der formalen Reproductions-

thätigkeit beginnen eben da, wo die reale Reproduction abgeschlossen ist, und bestehen in bewußter Verinnerung der gegebenen äußeren Wirklichkeit durch Empfindung, Vorstellung und Begriff. Empfindung, Vorstellung und Begriff beziehen sich immer und überall auf eine sinnlich wahrnehmbare Objectivität; die Natur kann sich nur im Anderen, Äußeren, Gegenständlichen inne werden, wird aber darin eben sich inne, zu deren Wesen es gehört, sich selbst immer und überall als ein sich äußerlich und anders Gewordenes gegenüber gestellt zu sein. Des Gedankens von einem Wesen, welches hinter und über den sinnlichen Erscheinungen stände, ist sie nicht fähig, weil ihr Wesen nirgends und nimmer außer und über den Erscheinungen steht. Sie kommt also niemals zum Wissen um ihr Sein, sondern nur zum Wissen um ihr Dasein in Leiden und Thun, welches sich in Empfindung, Vorstellung und Begriff reflectirt. Diese Reflexion ist aber nur dort möglich, wo die Organisation so weit durchgebildet ist, daß die veräußerlichten Gegensätze der Obmacht des Verinnerungsprinzipes sich unterstellen, und statt nach Außen gewendet sich äußerlich und fremd zu bleiben, vielmehr in der Einheit einer centralen Mitte sich innerlich berühren und wechselseitig durchdringen. Aus dieser wechselseitigen Durchdringung erzeugt sich die psychische Stimmung, als die durch die harmonische Einigung ermöglichte höchste Innigung und Subjectivirung der Naturthätigkeit, welcher gegenüber die aus dem anfänglichen Überwiegen des Veräußerungsprinzipes erzeugte starre Materialität den äußersten Grad selbstloser Objectivität ausdrückt. Diese ist die unterste Stufe des actualisirten Naturdaseins, und die in ihrer Erzeugung wirksame Naturthätigkeit eine Kraft in erster Potenz; in zweiter Potenz wirkt dieselbe in der organisirenden Bewältigung der Materie, zur dritten und höchst möglichen Potenz erhebt sie sich da, wo die bewältigte Materie Organ der reflexiven Sensation wird.

§. 23.

2) Das im Naturdasein erscheinende Stoffliche. An sich sind Kraft und Stoff dasselbe; es ist die Eine und selbe Wesenheit, welche unter der einen Beziehung als Stoff, unter der anderen als Kraft erscheint. Es gibt kein Wirkliches, in dem nicht ein Wirkendes, — und kein Wirkendes, welches nicht an einem Wirklichen wäre. Gleichwohl treten beide für die denkende Betrachtung

wieder auseinander als das an dem Dasein der Einen Natur zu unterscheidende Innere und Äußere, Active und Passive, Immaterielle und Materielle.

Die Materie steht zur Naturthätigkeit in einem dreifachen Verhältnisse als Substrat, Träger und Product derselben und wird in dieser dreifachen Beziehung als Atom, Molecul und Körper aufgefaßt.

α) Als reines Substrat gedacht ist sie das Kalte, Schwere, Träge, Finstere und Gestaltlose und bildet in dieser Eigenschaft den ausschließlichen Gegensatz zum Lichte als jener Kraft, welche das Schwere leicht macht, das Finstere durchleuchtet, das Träge bewegt, das Kalte erwärmt, das Todte belebt und das Gestaltlose formt. Da aber die Natur nirgends und niemals in reiner Potenzialität existirt, so hat jene abstracte Trennung von Licht und Schwere als reiner Activität und reiner Passivität niemals und nirgends statt, so wenig, als es im Bereiche der Naturthätigkeit eine absolute Trennung und Wirkung des für sich genommenen Veräußerungs- oder Verinnerungsprinzipes gibt. Übrigens stellen Licht und atomistische Materie auf elementare Weise den Gegensatz des Einen und Vielen in der Natur dar, welcher sich in allen besonderen Kreisen und Stufen der Naturentwicklung wiederholt, und auf der höchsten in der Form des Gegensatzes von einender Seele und zusammengesetztem Körper wiederkehrt. Jenes Agens aber, welches in seinem Gegensatze zur atomistischen Materie Licht heißt, ruft durch sein Eindringen in diese eine eigenthümliche, als Wärme fühlbar werdende Thätigkeitsentwicklung hervor, durch welche der ungefüge Stoff aus seiner Starrheit und Trägheit erlöst und bildsam gemacht wird. Durch Auflösung eines zeitlich verbundenen Complexes von Atomen freigeworden, erscheint das Licht als Feuer. Das Licht ist reines Agens, und kann daher niemals ohne stofflichen Träger gedacht werden; es ist allgemeines Agens, und kann daher nicht spezifische Eigenschaft eines bestimmten Stoffes sein, von welchem es ausgestrahlt würde, sondern es bethätigt sich in der Wechselbeziehung bestimmter Körper oder Stoffmengen; weil Leben und Thätigkeit überall durch Gegensatz bedingt ist, so wird das Licht in den Wechselbeziehungen entgegengesetzter Körper als Agens hervortreten; da das Licht die reine Thätigkeit, als höchste und allgemeinste Thätigkeit ist, so wird es sich aus der Wechselbeziehung solcher stofflicher Complexe

entwickeln, welche in einem höchsten und universellsten Gegensatze zu einander stehen. Weil es nichts Stoffliches, sondern reine Thätigkeit ist, so wird es nicht selbst wahrgenommen, sondern macht das Stoffliche wahrnehmbar.

β) Die Atome für sich genommen sind erste Setzungen des Veräußerungsprinzipes, welche ohne anregende Lichteinwirkungen in todter Gleichgiltigkeit neben einander verharren würden; von der Lichtkraft aber durchdrungen werden sie actionsfähig und treten als Molecule des polarisirten Äthers in wechselseitige Verhältnisse der Anziehung und Abstoßung, um die in ihrem Gesetztsein enthaltenen Momente der Identität und des Gegensatzes zu affirmiren. Jedes Molecul wirkt abstoßend und anziehend; abstoßend, um sein Dasein zu behaupten — anziehend, um sich im Zusammenhange mit allen übrigen zu ergänzen. Jedes Atom drückt eine individuelle Bestimmtheit des Naturdaseins, ein spezifisches Anders-sein desselben aus; jedes Molecul offenbart diese Besonderheit des Anders-seins auf eine ihm eigenste, individuellste Weise der Anziehung und Abstoßung nach allen Verhältnissen der Länge, Breite und Tiefe. In der Längenlinie offenbart sich die magnetische Tendenz, welche der Nordsüdpolarität entspricht; die Westostpolarität offenbart sich in der elektrischen Spannung, welche der magnetischen Tendenz entgegenwirkt und die Breitenverhältnisse auswirkt; der vom Längen- und Breitenmaaß umschriebene cubische Inhalt ist ein Niederschlag der chemischen Thätigkeit, welche durch Scheidung und Verbindung, Entmischung und Mischung alle möglichen Concretionen des ursprünglich gesetzten Stofflichen bewirkt. Die magnetische Tendenz wirkt auf das vorhandene Stoffliche contractiv, macht starr und kalt; die elektrische Spannung aber wirkt expansiv, lösend und erzeugt Wärme.

γ) Das Stoffliche als Product der Naturthätigkeit stellt sich in den Körpern dar. Die Körper sind die spezifischen Concretionen des ursprünglich gesetzten Stofflichen, dessen mögliche Verbindungsverhältnisse in den einzelnen Arten der Concretion erschöpft sind. Jedes spezifische Concretum ist eo ipso auch ein Discretum im Verhältniß zu allen spezifisch anderen Concretionen, und ein Discernibile in Rücksicht auf die stofflich als Elemente erscheinenden Agentien, deren materielles Product es ist. Jedes dieser Producte ist eine nach Maaß und Gewicht bestimmte Größe, deren Werth

seinen relativen Ausdruck in einer *Zahl* findet. Der concrete Molecularzusammenhang stellt sich unter einer dreifachen *Form* dar; es gibt *gasige*, *tropfbar flüssige* und *feste* Körper. In dem Gase wiegt entschieden die expansive, in festen Körpern die contractive Kraft vor; daher das verschiedene Maaß von *Dichtigkeit* in den verschiedenen Aggregationszuständen. In dem Gegensatze flüssiger und starrer Materialität reflectirt sich der Gegensatz von *Activität* und *Passivität* wieder *innerhalb* des *Passiven* (der Materie); das elastisch und tropfbar Flüssige ist der Träger der dynamischen Wirkungen, durch welche das Feste von Innen und Außen bestimmt, bewegt und verändert wird. Das Flüssige als Materielles ist im Gegensatze zum Festen das Unbestimmte, das Feste das Bestimmte. Das mindest Bestimmte und Formloseste sind die gasigen Körper; zur entschiedeneren Concretheit bildet sich das Stoffliche in der tropfbaren Flüssigkeit heraus, wenn schon der einzelne Tropfen seine in der Kugelgestalt ausgedrückte selbstständige Form unter den realen Bedingungen des concreten Naturdaseins nicht zu behaupten vermag; zur bestimmtesten Concretheit — weil entschiedenster Concretion — kommt es bei den festen Körpern, welche nach Außen auf das Bestimmteste abgegränzt ein in sich abgeschlossenes Ganzes mit einem individuellen Schwerpunkte und selbstständigen Axensystem bilden.

Das Stoffliche als reine Passivität oder das *Trockene* ist das *Substrat* — das Stoffliche nach seinem activen Charakter oder das *Feuchte* ist das *Vehikel* — das *Feurige* im Stofflichen das *Prinzip* der concreten Gestaltung, Bildung und individuellen Belebung. Das Trockene und Starre für sich genommen steht in einem rein *mechanischen* Zusammenhange. Das Feuchte oder Flüssige ist der Träger der *dynamischen* Kräfte; das Licht als reine Activität ist das Prinzip der *Organisation*. Das im rein mechanischen Zusammenhange gleichgiltig *nebeneinander* Bestehende wird durch das aufregende Wechselspiel des Dynamismus in ein actives *Gegeneinander* versetzt, das gegeneinander Gestellte aber durch die successiv bewältigende Lichtkraft in ein lebendiges Verhältniß *zueinander* gebracht. In der strengen Allgemeingiltigkeit der mechanischen Gesetze bezeugt sich die *Einerleiheit* alles Stofflichen in der Natur; die durchgängige polare Gegensätzlichkeit in der Natur, vermöge welcher alles Besondere sich wechselseitig postulirt und voraussetzt, offenbart die wesenhafte *Einheit* der Natur. Trotz Einheit

und Einerleiheit der gesammten Natur aber haben in ihren einzelnen Productionen keine leeren Wiederholungen statt, sondern jedes derselben ist in seiner Weise einzig als besonderer Theil und besonderes Glied des Ganzen.

Licht und Materie verhalten sich zu einander wie Bestimmendes und Bestimmbares; beides aber, das Bestimmende und das Bestimmbare ist einer absoluten Bestimmtheit oder Nothwendigkeit unterthan, obschon jedes von beiden, für sich genommen und außerhalb seines Verhältnisses zu dem anderen gedacht, ein Unbestimmtes ist. Eine solche Separation beider existirt aber im concreten Naturdasein gar nicht, weil die Kraft ohne ihren Träger nicht bestehen kann, und die Natur allüberall sich als concretes Product ihrer wesentlichen Daseinsfactoren darstellt. Wenn nun in der Natur Sein und Dasein zusammenfallen, so ist die dem Wesen immanente Nothwendigkeit identisch mit der Nothwendigkeit des erscheinenden Lebens; mit der Setzung des Sein durch ein Anderes ist auch schon die durchgängige Bestimmtheit des Daseins durch eine von der Natur verschiedene Causalität gegeben. Demnach trägt das Naturdasein allüberall den Charakter exacter Bestimmtheit an sich, und an dem scheinbar Freiestem, dem Lichte, stellt sich diese exacte Bestimmtheit am reinsten hervor, und zwar deßhalb, weil das Licht eben die reine Thätigkeit selbst ist, welche dem nothwendigen Gedanken der Natur in der Materie zur Ausgeburt verhilft. Wenn nun das Licht, weil stofflos, überall und jederzeit mit sich identisch ist, während die nirgend in reiner Indifferenz vorhandene Materie allüberall auf eine spezifisch concrete Weise existirt, so kann man den Gegensatz vom Allgemeinen und Besonderen in der Natur in dem Gegensatze des Lichtes zur materiellen Wirklichkeit veranschaulicht erkennen, zugleich aber in dem Verhältnisse des Lichtes zur materiellen Wirklichkeit die bereits ausgeführte Wahrheit ausgedrückt finden, daß das Allgemeine in der ganzen Natur nirgends an sich, sondern immer und überall nur im Besonderen ist.

§. 24.

3) Die wesentliche Daseinsform der Natur. Die Wirkung der Kraft auf den Stoff bringt in diesem Veränderungen hervor, welche der sinnlichen Wahrnehmung als Bewegungen kund

werden. In der kleinsten Schwingung läßt sich ein Anfang, ein Ende und ein zwischen Anfang und Ende fallender Moment der Bewegung unterscheiden; das Nacheinander dieser Momente wird unter dem Begriffe der Zeit zusammengefaßt. Eben so muß ein Ausgang, ein Zielpunkt und ein beide trennendes, wenn auch noch so kleines Dazwischen unterschieden werden; dieses Außer- und Nebeneinandersein des Ausganges und Zieles der Bewegung wird in der Vorstellung des Raumes zusammengefaßt. Bewegung, Zeit und Raum sind die allgemeinsten Vorstellungen, welche für das von den sinnlichen Wahrnehmungen abstrahirende Denken übrig bleiben. Da durch sie nichts Wirkliches, weder Stoffliches noch Thätiges gedacht wird, so sind sie etwas rein Formelles, dessen Begriff als Drittes neben die Begriffe des Formenden und des zu Formenden fällt. Da in der Natur Sein und Dasein zusammenfallen, und demzufolge die allgemeine Naturkraft nirgends als bloße Potenz, sondern überall als Thätigkeit existirt, so ist auch immer und überall Bewegung; und das im Begriffe der Bewegung enthaltene Nacheinander und Nebeneinander = Zeit und Raum sind nothwendige Erscheinungsformen der Natur. Die Bewegung ist die allgemeine Form der natürlichen Thätigkeit, die Zeit die allgemeine Form des in Folge der Thätigkeit eintretenden Werdens, der Raum die allgemeine Form des Gewordenen.

Die Thätigkeit der Natur urspringt aus der realen Gezweitheit der Naturwesenheit; diese Gezweitheit ist denn auch ein tiefster Grund der Räumlichkeit der Naturwelt, gleichwie der mit der Wesenssetzung der Natur zusammenfallende Differenzirungsact der eigentliche Anstoß der in successiven Momenten sich entwickelnden Bewegung ist, durch welche das Räumliche in die Zeit und das Zeitliche in den Raum gesetzt wird. Der Raum hat eine dreifache Bedeutung als Gränze, Maaß und Eigenschaft der Körper; als Eigenschaft der Körper macht er das Wesen der Natur erscheinen, als Gränze bezieht er sich auf die äußere Gestalt des Erscheinenden, als Maaß dient er, die relative Größe der Körper auszudrücken.

Der Raum ist eine Eigenschaft der Körper; durch Körperbildung gelangt die Natur zum räumlichen Dasein. Die Materie als bloßes Substrat der Naturthätigkeit ist gestaltlos; die Kräfte, deren erscheinender Träger die Materie ist, sind an sich unsichtbar und ungreifbar; erst der concrete Körper ist eine sichtbare und greifbare

räumliche Ausgedehntheit. Andererseits aber existirt die Natur nur in körperlichen Figurationen, und die Auseinanderhaltung von reiner Kraft und reinem Substrat ist lediglich nur Sache des unterscheidenden Verstandes; also gibt es nirgends und nimmer eine gestaltlose und unsichtbare (unsinnliche) Natur.

Die Räumlichkeit als Eigenschaft alles Körperlichen schließt drei wesentliche Momente in sich, welche sich gegenseitig fordern und integriren, und in ihrer Gesammtheit das Außer- und Nebeneinandersein des innerlichen differenzirten Naturdaseins erschöpfend enthalten. Diese drei Momente sind: Ausdehnung, Continuität und Contiguität. Weist das Continuum auf die räumliche Fülle des Stoffes in dem außer- und nebeneinander Seienden hin, so drückt die Contiguität den polaren Gegensatz der Kräfte aus, deren wechselseitige Hemmung und Selbstbehauptung jenes Außer- und Nebeneinandersein bewirkt; die Ausgedehntheit ist die in die sinnliche Wahrnehmung fallende Erscheinung des außer- und nebeneinander Seienden. Dieses Außer- und Nebeneinandersein muß, wie es im Wesen der Natur liegt, allseitig sein und nach allen Richtungen statthaben; daraus ergeben sich die Dimensionsverhältnisse der Länge, Breite und Tiefe, in deren Angabe sich die relative Maaßbestimmung jedes einzelnen Körpers erschöpft. Sie drücken die in dreifacher Potenzirung sich steigernden Maaßverhältnisse der linearen Ausdehnung, der Flächen-Ausdehnung und der cubischen Räumlichkeit aus. Jedes Maaß ist endlich und begränzt, das Unendliche und Unbegränzte ist über jedes Maaß erhaben und hat nichts Anderes als sich selbst zum Maaße; es ist daher auch nothwendig über alle Raumverhältnisse erhaben, es ist nothwendig raumlos. Die räumliche Natur hingegen ist nothwendig allüberall räumlich und begränzt; unendlich könnte nur die reine Wesenheit an sich sein, als welche aber die Natur nie und nirgends existirt, da sie allüberall in der Erscheinung, im Dasein aufgeht. Die Natur kann sich nicht in's Unendliche veräußern, weil sie ihrem Wesen nach endlich ist; eine Veräußerung in's Unendliche käme einem absoluten Zerfalle ihrer selbst gleich. Daher wirkt dem Prinzipe der Materialisirung allenthalben ein Prinzip der Verinnerung entgegen; eben hiedurch bildet sich das Räumliche als das Begränzte und Endliche. Eben so führt die polare Gezweitheit und innere Differenz der Natursubstanz auf die Endlichkeit derselben; denn die sich wechselseitig negirenden

und affirmirenden, ausschließenden und fordernden Gegensätze müssen nothwendig bedingt und endlich sein, und können auch in ihrer Summirung nicht das Unendliche geben, welches nicht nur zu jedem einzelnen Endlichen, sondern auch zur vollständigen Summe aller Endlichkeiten einen ausschließlichen und qualitativen Gegensatz bildet. Die Schwierigkeiten, welche gegen den metaphysischen Gedanken einer endlichen Räumlichkeit beregt werden können, erwachsen lediglich nur aus dem Standpunkte des vorstellenden Bewußtseins; dieser kann aber, wie sich von selbst versteht, nicht der maaßgebende sein, sondern hat seine Verständigung über sich selbst aus dem idealen Denken und Erkennen zu entlehnen. Eine in's Unendliche verlängerte gerade Linie gibt es in Wirklichkeit gar nicht; in der lebendigen Natur wird die gerade überall abgebogen und hat die Tendenz, zu ihrem Ausgangspunkte zurückzukehren; was aber freilich insofern wieder nicht vollkommen möglich ist, als vermöge der nimmer ruhenden Bewegung die Elemente, welche die Bewegung verursachen, nicht stetig in demselben Raume verharren, sondern beständig weiterrücken. Daher existirt auch die vollkommen geschlossene Bewegungslinie nur im Verstande, und eben so ist die damit zusammenhängende Vorstellung von etwaigen die räumliche Welt abschließenden Gränzen, von einer letzten und äußersten Peripherie des räumlichen Universums eine unbehilfliche Verstandesfiction. Weiters kann auch die Vorstellung eines absoluten Weltmittelpunktes nicht bestehen, um welchen alles Andere sich bewegen soll, während er selbst in vollkommener Ruhe beharre; es gibt kein Atom in der Natur, welches nicht in den allgemeinen Fluß der Bewegung hineingezogen wäre. Zudem setzt vermöge der wesenhaften Gezweitheit der Natur jeder bestimmte Punkt seinen Gegenpunkt, jede Kraft eine ihr entgegenwirkende Kraft, jeder Körper seinen Gegenkörper voraus, und der Eine Mittelpunkt des idealen Kreises geht in der realen Welt allüberall in zwei polare Brennpunkte auseinander; damit aber ist alles natürlich Entstehende in die Gränzen und Schranken der Endlichkeit und wechselseitig bedingenden Abhängigkeit hineingerückt.

Der reine Kreis ist die Idealform des räumlichen Universums, und hat darum keine wirkliche Existenz; diese könnte ohne Widerspruch gar nicht gedacht werden. Denn alles Räumliche entsteht aus Bewegung, die Bewegung resultirt aus einer urhaften Wesensdifferenzirung des Seienden, und aus einem darin begründeten Dynamismus

entgegengesetzter Kräfte, welche sich wechselseitig zur Thätigkeit sollizitiren. Dieser Antrieb fällt da gänzlich weg, wo in einem alleinzigen ungeschiedenen Centrum eine neutrale Einheit des Entgegengesetzten statthaben soll. Dieses neutrale, absolute Centrum ist in Wahrheit nichts anderes als der abstracte mathematische Punkt, und die von ihm aus bestimmte kreismäßige Peripherie fällt mit ihm in eine über die räumlich begränzte Endlichkeit hinausfallende Einheit zusammen, welche entweder als das Nichts oder als das Unendliche genommen werden kann. Wenn je die freie, natürliche Bewegung eines endlichen Körpers in die Kreisbahn einlenken wollte, so müßte sie eben hiemit zum Stillstande gelangen, weil hiemit die entgegengesetzten Kräfte der Anziehung und Abstoßung, Verinnerung und Veräußerung sich absolut paralysiren würden. Die Schwungkraft der Bewegung wird eben durch den geregelten Wechsel von Ab- und Zunahme nun der einen, nun der anderen aus den beiden polardifferenzirten Kräften bewirkt. Die reine Kreisbewegung ist auch deßhalb nicht denkbar, weil sie, wenn auch nur einem einzigen Körper eigen, jede andere Bewegung und jeden anderen Körper und jede mögliche Beziehung auf etwas außerhalb oder innerhalb dieses Bewegungssystemes Befindliche ausschließen würde. Nun aber gehört es zum Wesen der Natur, sich in der größtmöglichen Mannigfaltigkeit ihrer Unterschiede darzustellen und darin den erschöpfenden Ausdruck ihrer selbst zu finden; hiemit ist aber von selbst die absolute Einförmigkeit des Kreises auf das Bestimmteste verneint.

Der Kreis hat also für das real objectivirte Naturdenken dieselbe Bedeutung, welche der Gedanke der Einheit für das formale Denken der Natur hat. Wie sie durch ihre real objectivirende Thätigkeit den idealen Kreis zu erfüllen bestrebt ist, so sucht sie durch ihre formal subjectivirende Thätigkeit den Gedanken ihrer Einheit, ihrer Identität mit sich selbst zu gewinnen. Beides ist ihr unerreichbar, und sie müßte aufhören, zu sein, was sie ist, wenn sie das eine oder das andere dieser beiden innerlich miteinander zusammenhängenden Ziele erreichen könnte. Im steten Streben nach diesem doppelten Ziele besteht ihre Thätigkeit, in ihrer Thätigkeit ihr Leben, in ihrem Leben ihr Sein und Wesen. Vermöge der absoluten Unerreichbarkeit jenes Zieles ist sie einer endlos fortdauernden Thätigkeit fähig, welche man sich zugleich auch als endloses Fortgehen im Raume denken muß, wobei man sich jedoch das Unendliche überall als das Negative,

allseitig Begränzende und Bestimmende zu denken hat, welches am Zeitlichen und Räumlichen die Ewigkeit und Unendlichkeit verneint. Das Ewige als das Unendliche in seiner absoluten Ruhe, und das Unermeßliche als das Unendliche in seiner absoluten Erhabenheit über die räumliche Bedingtheit fallen absolut über die Natur hinaus, und haben eine formal-negative Existenz im denkenden Geiste, eine real-positive Existenz in dem realen Sein des Unbedingten.

Da die Naturthätigkeit allüberall die Erfüllung der geschlossenen Kreisform anstrebt, so werden auch alle Gebilde und Producte derselben, welche auf relative Weise das Ganze der Natur durch sich darstellen, nach allen Dimensionen einer sphärischen Form sich annähern. Jedes sphärische Gebilde ist ein abgeschlossenes Ganzes, welches seinen eigenthümlichen Thätigkeitsherd in sich trägt. Die Rundung ergibt sich aus der Bewegung um sich selbst oder Rotation, welche jedem selbstständigen Weltkörper zukommt; die Schwerpunkte der rotirenden Körper sind die fixirten Orte des Besonderungsprinzipes, in dessen Thätigkeit sich allüberall die polare Differenz der Naturwesenheit zur concreten Erscheinung bringt. Der Rundung streben auch alle besonderen Körper zu, welche das Leben des Weltkörpers, dem sie angehören, auf eigenthümliche Weise wiederholen, und in dieser Wiederholung die allgemeine Thätigkeit des Weltkörpers, die auch ihre Thätigkeit ist, potenziren und weiterbilden. Jene Körper aber, in welchen kein höherer, weiterbildender Thätigkeitsprozeß eintritt, geben sich einfach nur als gebrochene Theile des sphärischen Weltkörpers kund, und erscheinen deßhalb in winklichten und kantigen Formen, durch gebrochene, geradflächige Ebenen begränzt, und bringen durch sich einfach nur das Axengerüst des sphärischen Weltkörpers in den verschiedensten Verschiebungen zur Anschauung, sie sind todte Segmente, die unter den verschiedensten Winkeln aus dem Gesammtkörper herausgeschnitten und in den vielfältigsten stereometrischen Formen zusammengesetzt sind. Die starre Gerade ist demnach die Signatur alles Unlebendigen, d. i. Desjenigen, was kein selbstständiges Leben in sich hat und absolut von dem Schwerpunkte eines größeren Ganzen, dem es angehört, beherrscht wird; die dieser passiven Abhängigkeit entsprechende Bewegungslinie ist die Gerade des Falles als der einzig möglichen Bewegung solcher Körper, deren selbstständige Kraft ganz aufgehoben ist. Für den frei schwebenden sphärischen Weltkörper ist eine geradlinige Bewegung eben so unmöglich

als die vollkommen kreisförmige; ihm kommt vielmehr die zwischen beiden liegende elliptisch gebogene Bahnlinie zu, wie er selbst nach nothwendigen dynamischen Gesetzen ein Ellipsoid bildet. Im mathematisch-physikalischen Sinne läßt sich die geschwungene Bewegungslinie der frei schwebenden Weltkörper erklären als die Resultirende zweier Geraden, deren eine die Richtung des nach dem Centralherd seiner Bewegung fallenden Körpers — die andere die Fall-Linie des von der Tangentialrichtung absolut beherrschten Körpers ausdrückt. Die Bahnlinie des frei schwebenden Weltkörpers muß nothwendig vom Kreise abweichen, weil es kein absolutes Centrum irgend einer räumlichen Bewegung gibt, sondern vermöge der realen Gezweitheit der Natur der Mittelpunkt des imaginären Kreises in der wirklichen Natur allüberall in zwei antagonistische Brennpunkte auseinanderrückt, deren Gegensatz den Antagonismus der beiden Prinzipe der Veräußerung und Verinnerung reflectirt. Mittelst jenes im nothwendigen Wesen der Natur gegründeten Gegensatzes setzt das natürliche Denkprinzip seine Selbstobjectivirung und Nachaußenstellung durch; das nach Außen Gestellte sind die in der Region des Selbstveräußerungsprinzipes hervorbrechenden cosmischen Bildungen, deren Entstehen in einer bestimmten Entfernung und relativen Unabhängigkeit von dem beherrschenden Einflusse des polar entgegengesetzten Brennpunktes der Bewegungssphäre möglich ist. Die selbstständige Existenz eines Weltkörpers fordert einen gewissen Grad von Massenhaftigkeit, um einen Schwerpunkt selbstständiger Bewegung zu gewinnen und ein Gegengewicht ausüben zu können wider die Attraction von jener anderen Region, in welcher die centralisirende Einheit das Übergewicht hat. Eine so bedeutende Massensammlung kann aber nur außerhalb des Bereiches der vorwiegend centralisirenden Kraft statthaben, und muß statthaben, weil das organisirende Denken der Natur allüberall gleichmäßig durchzugreifen und alles Stoffliche in concreten Gestaltungen zu bewältigen hat. Mit der Distanz vom beherrschenden Centrum setzt sich auch die Umlaufszeit der Weltkörper und die Geschwindigkeit ihrer Bahnbewegung in ein nothwendiges Verhältniß, dessen Grundgedanke die constante Selbstbehauptung der kreisenden Körper ist. Je näher sie dem Focus der centralen Verinnerung kommen, desto stärker ist die Sollizitation der attractiven Kraft des Focus, und desto energischer daher der nothwendige Widerstand der hiedurch aufgeweckten Repulsivkraft, daher der Körper im Perihel eine

schleunigere Bewegung gewinnt als jene ist, mit der er im Aphel kreist. Das Maaß der Beschleunigung läßt sich mit exacter Genauigkeit bestimmen: die Zu- und Abnahme der Sollizitation im Perihel und Aphel multiplizirt sich mit der gleichen Zu- und Abnahme der selbsteigenen Schwungkraft des bewegten Körpers, und die Bewegungsgeschwindigkeit wächst oder mindert sich im verkehrten Verhältnisse zu den Quadraten der ab- oder zunehmenden Entfernung des kreisenden Körpers vom Focus. Mit der wachsenden oder abnehmenden Entfernung ändert sich fortwährend das Längen- und Breitenmaaß der in einer bestimmten Zeiteinheit aus der Bahnebene geschnittenen Sectoren; die Abnahme des einen Maaßes wird aber nothwendig immer durch eine entsprechende Zunahme des anderen compensirt, so daß der Flächeninhalt der Ausschnitte für gleiche Zeiten stets der gleiche bleibt. Darin besteht die Harmonie von Zeit und Raum im Verhältnisse eines und desselben frei schwebenden Körpers zum centralen Schwerpunkte seiner peripherischen Bewegung. Für mehrere, um denselben Centralherd der Bewegung geschwungene Bahnen offenbart sich die aus den Grundgesetzen aller kosmischen Bewegung nothwendig hervorgehende Harmonie der Zeiten und Räume in dem symmetrischen Verhältnisse der Quadrate der Umlaufszeiten zu den Würfeln der Entfernungen.

§. 25.

c) Leben der Natur. Durch die Bewegung in Zeit und Raum offenbart sich die Natur als lebendiges Sein. Unter dem Leben der Natur versteht man den Prozeß, mittelst dessen die daseiende Natur die Idee ihrer selbst zu verwirklichen bestrebt ist. Gemäß seiner Bestimmung, die Verwirklichung einer Idee herbeizuführen, ist dieser Prozeß wesentlich ein gedankenmäßiger, intelligibler Prozeß — und weil aus immanentem Triebe sich vollführend, wirklicher Denkprozeß; als solcher schließt er seine wesentlichen und constitutiven, in genauester wechselseitiger Bezogenheit sich integrirenden, einander negirenden und affirmirenden Momente in sich und ist daher wesentlich ein organischer Prozeß. Die aus diesem Prozesse sich heraussetzende Fülle des Lebens ist — obgleich das Naturdasein begränzt und endlich ist — insofern eine unbegränzte und unendliche, als die in unablässigem Wechsel steter Rückbildung und Neubildung begriffene Naturthätigkeit niemals aufhört, zu schaffen und

zu wirken, und deßhalb auch die Summe ihrer Producte oder einer bestimmten Art derselben durch keine bestimmte Zahl ausgedrückt werden kann. In der Begränztheit und Endlichkeit des Naturdaseins liegt der Möglichkeitsgrund seines Bestehens neben Gott; in der Unmöglichkeit, durch fortgesetztes Produziren je die unendliche Zahl zu erschöpfen, liegt die Möglichkeit eines immerwährenden, nie aufhörenden Bestehens neben dem Unbedingten und Unendlichen in absoluter Geschiedenheit von demselben; in dem Bestreben einer fortwährenden Annäherung an dasselbe aber ist die Nothwendigkeit eines durch keinen Zeitmoment begränzten Fortdauerns zu suchen. Dasselbe gilt mit Rücksicht auf die stets fortschreitende Bewegung von den niemals auszumessenden Dimensionen des Raumes. Darnach sind Zeit und Raum einerseits unendlich und unermeßlich, andererseits gar nicht — das erstere in Hinsicht auf das unendliche und unbegränzte Leben der Natur, das letztere als reine, bloße Form der daseienden Natur, deren produzirende Thätigkeit allüberall und immerfort innerhalb der Bedingungen der Zeit und des Raumes steht.

§. 26.

1) Das kosmische Leben der Natur. Der allgemeine Lebensgedanke der Natur ist concrete Individuation ihrer selbst zum Behufe bewußter Selbsterfassung. Ihr Ziel ist, durch reale Selbstveräußerung zur formalen Selbstverinnerung zu gelangen. Jedes veräußerte kosmische Product ist bestimmt durch seine organische Beziehung zu dem Ganzen, dessen Theil und Glied es ist; und in diesen organischen Beziehungen jedes Weltkörpers zum Weltganzen besteht das kosmische Leben. Jeder Weltkörper ist aber, wie im Besonderen die Erde, weiter auch bestrebt, seine eigene Individualität organisch durchzubilden; dieß ist das tellurische Leben. In dem in sich durchgebildeten kosmischen Individuum bethätigt die Natur ein weiteres Streben nach bewußter Rückvermittelung der besonderen tellurischen Existenz in's allgemeine kosmische Leben; hieraus entwickelt sich das epitellurische Leben. Dieses dreifache Leben ist jedem vollkommen entwickelten Weltkörper eigen. Indeß weist schon unser Sonnensystem unfertige kosmische Körper auf, welche es entweder kaum zur rechten, soliden Concretheit gebracht haben und rein in kosmischen Beziehungen aufgehen = Kometen, — oder als

anorganische Aussonderungen aus dem Bildungsprozesse anderer Körper keiner weiteren epitellurischen Lebensentwickelung fähig sind = Monde. Für jede der genannten drei Lebensstufen ist ein dreifacher Zusammenhang wesentlich: der mechanische, dynamische und organische; der erstere vermittelt in jedem Augenblicke der rastlosen und vielverschlungenen Bewegungen des Weltganzen das durch Maaß, Zahl und Gewicht geregelte Gleichgewicht desselben — der Dynamismus bezieht sich auf das Wechselspiel der innerhalb jeder quantitativen Einheit bestehenden Gegensätze — die Organik ist die Ausgleichung der dynamischen Gegensätze in Unterordnung derselben unter den Gedanken eines höheren Dritten. Obschon aber dieser dreifache Zusammenhang für jede der drei Lebensstufen des kosmischen Individuums wesentlich ist, so tritt doch in der Betrachtung des kosmischen Lebens vorzugsweise der mechanische Zusammenhang in den Vordergrund, das tellurische Leben fällt unter den vorherrschenden Gesichtspunkt der dynamischen Ausgleichung, im epitellurischen Leben tritt die organisirende Thätigkeit in ihrer höchsten Bedeutung hervor.

Jeder ausgebildete Weltkörper ist ein organisches Glied und integrirender Theil des großen Weltganzen, welches in ihm auf eine besondere Weise zur Erscheinung kommt. Kein Weltkörper aber ist so vollkommen und einzig ausgebildet, daß er selbst auch nur zur Darstellung jener Besonderheit, zu deren Verwirklichung er durch das reale Denkprinzip der Natur gesetzt ist, nicht eines anderen Körpers und einer Mehrheit von anderen Körpern als Complementes bedürfte, welches als nothwendiges Gegensatzglied ihn zugleich affirmirt und negirt — Doppelsterne, Sonnen und Planeten. So ist jeder Körper das Glied eines besonderen Systems, dessen Centralkörper sich abermals einer höheren Ordnung als Glied und Theil einreiht u. s. f., woraus sich eine empirisch gar nicht ermeßbare Relativität des einzelnen Körpers zur symmetrisch geordneten Gesammtheit aller andern ergibt. So viel läßt sich a priori mit Bestimmtheit annehmen, daß in den inneren Verhältnissen aller einzelnen Bewegungssysteme, in ihrer Gruppirung und in ihren Wechselbezügen alle mögliche Mannigfaltigkeit erschöpft werde, und daß durch stete Neubildung und Rückbildung der riesigen Himmelskörper stets wieder neue Bezüge und Verhältnisse gegründet werden, in deren beständigem Wechsel eben nur die allgemeinen Grundgesetze der kosmischen Architektonik stetig verharren. Das kosmische Leben erzeugt sich aus der prinzipiellen

Urscheidung und nachfolgenden Vermittelung der geschiedenen Urgegensätze von Licht und Schwere, oder Kraft und Stoff der Naturwelt; die Harmonie der errungenen Ausgleichung offenbart sich in dem Rhythmus der Bewegungen, welcher für das geistige Ohr als Musik der auf goldenen Lichtschwingen schwebenden himmlischen Sphären vernehmbar wird.

§. 27.

2) Das tellurische Leben. Das kosmische Leben eines jeden Weltkörpers, und der Erde im Besonderen, äußert sich in der Thätigkeit, das individuelle Dasein mit dem Leben des Weltganzen in fortwährende Übereinstimmung zu setzen. Dieß ist aber erst eine unterste Thätigkeitsstufe der lebendigen Natur, über welche sie weiters nun auch hinausgeht zur inneren Durchbildung der kosmischen Individuen. Diese ist zweifelsohne bei jedem kosmischen Individuum eine andere, entsprechend der eigenthümlichen Besonderheit desselben, jedenfalls aber auch immer von der besonderen Stellung innerhalb des Weltganzen und von den bedingenden kosmischen Einflüssen abhängig. Luft, Wasser, Erde sind die drei allgemeinsten, aus dem stets intensiveren Streben nach Durchbildung selbsteigener Individualität sich absetzenden stofflichen Elemente unserer Tellus; die durch die Lichtkraft angeregten dynamischen Prozesse machen das eine aus dem anderen hervorgehen, und jedes folgende ist in quantitativer Beziehung als Verdichtung, in qualitativer Beziehung als neutralisirende Ausgleichung der in vorigem lebendig gewordenen und agirenden Gegensätze anzusehen. Die tellurische Luft ist selbst schon das erste Ausgleichungsproduct eines in der Materie bestehenden Urgegensatzes, welcher durch das an einem bestimmten Orte des Weltalls aufwachende Streben der Natur nach individueller Selbstdarstellung aufgeregt wird. Die Art der Ausgleichung entspricht der Beschaffenheit des Gegensatzes; wie die erste Differenzirung nur eine leise und schwache Regung des in der ursprünglichen, ätherhaften Materie bestehenden Urgegensatzes ist, so ist das erste Ausgleichungsproduct am wenigsten bestimmt und am mindesten durchgebildet; daher der unbestimmte, formlose, nur durch die Attraction des tellurischen Schwerpunktes zusammengehaltene Aggregationszustand des Gases; daher auch der immer wieder neu aufwachende Kampf der nur höchst unvollkommen bewäl-

tigten Gegensätze, der zur weiteren und vollkommeneren Concrescenz des tellurischen Individuums treibt. Die zu einer neuen Productsetzung concurrirenden Factoren sind die durch Lichteinwirkung gesteigerte Dunstwärme einerseits, und andererseits die dem Auseinanderstreben des erwärmten Gaskörpers entgegenstrebende attractive und comprimirende Schwerkraft, welche die aufgeregten und in elektrischer Spannung sich abstoßenden Gegensätze gewaltsam gegeneinander preßt. So leitet sich unter heftigen, funkensprühenden Detonationen ein Verdichtungsprozeß ein, dessen Ergebniß das abgeklärte Gebilde des Wassers ist. Obschon ein vollkommeneres organisches Gebilde als die Luft (§. 23, γ.) ermangelt das Wasser doch noch der soliden Gediegenheit und Entschiedenheit durchgebildeter Concretheit, es ist noch nicht die vollendete Materialität, welcher die organisirende Naturkraft als Substrates und Stoffes zur Hervorbringung epitellurischer Bildungen bedarf; daher das nur noch intensivere Aufwachen der alten Gegensätze in Form des Chemismus, aus dessen dynamischen Prozessen der Scheidung und Wiederverbindung des Mineral als gediegener Kern des Erdgebildes abgesetzt wird. Die successive Verdichtung ist nothwendig mit stets engerer Abgränzung und zunehmender Verringerung seines ursprünglichen Umfanges verbunden; so vollendet sich allmälig die Geburt des Besonderen aus dem Allgemeinen, und nun setzen sich weiter die besonderen Elemente des tellurischen Lebens unter sich in's Gleichgewicht; nach den Verhältnissen ihrer Schwere als drei concentrische Schalen um den Einen Schwerpunkt sich schließend setzen sie sich unter Obmacht kosmischer Einflüsse wieder in die vielfachsten dynamischen Wechselbeziehungen zu einander, wodurch zunächst einmal das eckige krystallinische Gefüge des festen Niederschlags angeleckt, gelockert und gerundet, die Humuserzeugung vorbereitet und die durch Hebung und Senkung bedingte hydrographische und orographische Gestaltung der Erdoberfläche eingeleitet wurde. Die dynamische Dualität des festen Erdelementes drückt sich durch den Magnetismus aus, welcher das Prinzip der Krystallisation ist. Luft, Wasser und Erde sind zusammengesetzte Stoffe, in welchen sich die allem natürlichen Dasein eigene Dualität wiederholt und vervielfacht. Wenn der Sauerstoff ein wesentliches Ingrediens aller drei tellurischen Verbindungsformen ist, so erscheint als spezifisches Ingrediens der Luft der Stickstoff, im Wasser der Wasserstoff, in der Erde der Kohlenstoff; wonach denn — wie nach der Lehre der Alten Feuer,

Luft, Wasser und Erde die Elemente der Welt — so Sauerstoff, Stickstoff, Wasserstoff und Kohlenstoff die vier primären Grundstoffe des tellurischen Daseins abgeben.

§. 28.

3) Das epitellurische Leben schlummert noch gebunden im Mineral, schließt sich zunächst auf in der Pflanze und vollendet sich abschließend im Thiere. Die charakteristische Linie des Minerals ist die starre Gerade, die der Pflanze die spiralförmig gewundene, die des Thieres die kreisförmig gerundete, in sich selbst zurückkehrende Linie.

α) Das Mineral bezeichnet den gesteigertsten Grad erstarrter Objectivität im Materialisirungsprozesse der Natur und bildet deßhalb auch zugleich die Gränze und den Wendepunkt des bisherigen Entwickelungsverlaufes. Das Aufgehen in höchster Äußerlichkeit und Untergehen in vollkommenster Selbstlosigkeit bezeichnet gleichsam das Aphel des Entwickelungsverlaufes im schaffenden Leben der Natur; es ist nun an dem, daß sie aus der Verschlossenheit eines vereinsamten Für-sich-seins befreit werde und die bewußte Rückvermittelung in die kosmische Allgemeinheit anstrebe, aus welcher das tellurische Individuum herausgesetzt worden ist. Diese Rückvermittelung kann aber, wofern sie ein wirkliches Fortschreiten in der Entwickelung sein soll, nur in einer fortschreitenden Innerung der kosmischen Einflüsse bestehen; zur Ermöglichung dieser Innerung aber ist es nothwendig, daß die bereits vorhandene tellurische Stofflichkeit zur Innerungsfähigkeit disponirt werde. War demnach bis jetzt die materialisirende, stoffsetzende Thätigkeit überwiegend, so kommt nun die Vorherrschaft der organisirenden und innerlich durchbildenden Thätigkeit an die Reihe; die Starrheit der Masse muß nun gelöst, ihr leb- und regungsloses Dasein von der durchgreifenden Macht des ihr immanenten Lebensgedankens überwältigt werden, und das Substrat höherer Bildungen abgeben, in denen es seiner jetzigen Passivität entrissen und in den thätigen Entwickelungsverlauf eines aus sich selbst sich bestimmenden Lebens aufgenommen wird. Das Mineral ist bloßes Product, welches nicht selbst wieder zu produziren vermag; statt die Einflüsse von Licht, Luft und Wasser organisch zu verinnern, läßt es sich von denselben entweder absolut bestimmen, oder verhält sich zu

denselben ganz gleichgiltig. Die Metalle verschließen sich gegen die Einwirkungen des Lichtes, die Krystalle lassen es gleichgiltig durch sich gehen; die Salze lösen sich im Wasser, andere Mineralien verschlucken das Wasser, assimiliren aber seine Stoffe nicht; die Luft oxidirt und zersetzt mineralische Körper, kann aber nicht als bildendes und gestaltendes Element von dieser angeeignet werden. Übrigens zeigt sich in der Verschiedenheit der Mineralien das Eine solide Erdindividuum gebrochen in eine Vielheit besonderer Individuen, welche sich als die besonderen Gattungen und Untergattungen des Einen allgemeinen Begriffes Mineral darstellen; dieselben lassen sich in genetischer Folge nach den Momenten des successiven Überganges der produzirenden Naturthätigkeit aus dem Reiche der elementaren Stoffe in den Bereich der organischen Bildungen ordnen. Die mittlere Stelle nehmen als eigentliche Repräsentanten des Minerals die Erze ein, deren Gediegenheit vollkommene Homogeneität der Masse ausdrückt; sie stehen zwischen den gasigen Mineralien und salzigen Wasserniederschlägen einerseits und den Steinen und Erden andererseits, in welchen die starre Gediegenheit der Erze durch Luft und Wasser bereits gelockert und mit bedeutenden Resten untergegangener vegetabilischer und animalischer Organismen versetzt ist.

§. 29.

β) Gleichwie das Wasser das zwischen Luft und Mineral stehende Mittelglied bildet im Zuge der Naturthätigkeit nach vollkommener Materialisirung, so bezeichnet die Pflanze den Übergang zu der im Thiere sich vollendenden antithetischen Function des Naturprinzipes — sie hat die Mittelstellung zwischen Mineral und Thier, und weist rückwärts und vorwärts, einerseits noch festgehalten von der Nothwendigkeit einer nicht überwundenen Äußerlichkeit, in welche ihre gesammte organisirende Thätigkeit aufgeht, andererseits aber schon die charakteristischen Eigenthümlichkeiten der Thierwelt prototypisch andeutend. Wie in der Pflanze das Thier geweissagt ist, so auch schon im Mineral die Pflanze; die Anziehungskraft des Magnetes und die wechselseitige Abstoßung der gleichnamigen Pole der Magnete ist die Präfiguration der organischen Assimilation und Secretion. Die Tendenz des Magnetismus ist, das Individuum aus seiner starren Verschlossenheit zu erlösen; diese Tendenz wird in der Pflanze

verwirklicht, die Pflanze ist ein lebendiger, verinnerlichter Magnet. Die Verinnerlichung der magnetischen Tendenz veranlaßt einen eigentlichen Entwickelungsverlauf des pflanzlichen Individuums, welcher in stetem Ausgleichen und stets höherer Vermittelung des immerfort sich auf's Neue regenden Gegensatzes besteht. Dieser Gegensatz ist ein innerlicher Gegensatz, besteht innerhalb des Individuums selber; denn wenn die Naturthätigkeit einmal bei der Hervorbringung der individuellen Concretheit angelangt ist, so kann der weitere Entwickelungsprozeß nur auf Grundlage dieser — also unter der Obmacht und Signatur der vorwaltenden Einheit vor sich gehen, während bis dahin die angestrebte Einheit nur eine ideelle und unfertige war und nur erst die elementaren Theile und Gegensätze der werdenden concreten Einheit der Reihe nach herausgesetzt wurden. Die Pflanze ist demnach das zu sich selbst in Gegensatz gesetzte Individuum; dasjenige in ihm, welches die Gegensätze der Einheit unterordnet, ist die dem pflanzlichen Individuum immanente Lichtkraft, welche gleichwohl sich fortwährend veräußert und in stetem Nach-Außen-Bilden aufgeht. Der im Pflanzenkeime beschlossene Gegensatz stellt sich unter den anregenden und bedingenden Einflüssen der durch die Pflanzenexistenz vorausgesetzten stofflichen Potenzen: Erde, Wasser und Luft auf verschiedene Weise dar; jede derselben verursacht eine eigenthümliche Darstellung und Ausgleichung dieses Gegensatzes, und wenn alle unter den gegebenen Bedingungen möglichen Darstellungen und Ausgleichungen erschöpft sind, ist der Entwickelungsprozeß der Pflanze vollendet. Der Entwickelungsprozeß der Pflanze besteht demnach in einer stets veränderten Reproduction ihrer selbst; die Veränderung selbst aber ist eine fortschreitende Sublimation des aus der schweren Erde zum Lichte emporstrebenden Gewächses. Die sublimirteste Selbstveräußerung und Darstellung ihrer inneren Gegensätzlichkeit ist die nach allen Radien sich ausbreitende farbenreiche Blüthe, die Frucht das Product der sublimirtesten Concentration und höchsten Ausgleichung des aufgeschlossenen Gegensatzes. Die Frucht ist aber zugleich Same und harret nur der Gelegenheit, um den ganzen Entwickelungsverlauf von Neuem zu wiederholen, und abermals Blüthe und Frucht zu treiben, und so in's Endlose fort. Den drei nothwendigen Voraussetzungen der pflanzlichen Existenz — Humus, Luft (mit ihrer Wärme und Feuchtigkeit) und bildende Lichtkraft — entsprechen die drei wesentlichen constitutiven Glieder des Pflanzenorganismus:

Wurzel, Stamm und Blüthe, in deren successiver Herausbildung der ganze kosmogonische Prozeß auf spezifische Weise in verjüngtem Maaßstabe nachgebildet wird. Auf diese Dreigliederung beziehen sich weiter die wesentlichen Functionen des pflanzlichen Lebensprozesses, bestehend in Ernährung, Selbstgestaltung und Samenerzeugung. Das Hauptorgan der Ernährung ist die in die Erde gesenkte Wurzel, wenn schon auch aus Wasser und Luft stofflicher Inhalt als Nahrung assimilirt wird; daher in jedem Pflanzengebilde das System von Röhren, Canälen und Gefäßen zur Verrichtung aller die continuirliche Selbstreproduction der Pflanze vermittelnden Thätigkeiten. Die Gestalt der Pflanze ist durch die spezifische Organisation des Keimes bedingt, in welchem die ganze Pflanze schon präformirt liegt; das Wachsthum der Pflanze besteht in der Vervielfältigung der Urzelle durch fortgesetzte Selbstdifferenzirung. Die Fruchtbildung ist das Schlußmoment in der stets metamorphosirten Selbsthervorbringung der Pflanze; in diesem Schlußmomente wird die in gesteigertster Form — in der des geschlechtlichen Gegensatzes — erscheinende innere Gegensätzlichkeit des pflanzlichen Individuums vermittelt. Dieser Gegensatz von Männlichem und Weiblichem, der in der Pflanze noch der Einheit des Individuums untergeordnet ist, weist auf eine höhere Lebensstufe hin, in welcher er, an zwei selbstständige Individuen vertheilt, erst vollkommen durchgebildet erscheint. Auch ist der Gattungsprozeß keine absolute Bedingung der Pflanzenvermehrung; in jedem wesentlichen Gliede des Pflanzenkörpers ist die ganze Pflanze enthalten, und daher, an sich genommen, auch jedes constitutive Glied derselben, von den anderen abgelöst, unter entsprechenden Bedingungen den ganzen Pflanzenkörper zu reproduziren fähig. Auch gelangen viele Gewächse gar nicht zu jener Stufe der Entwickelung, auf welcher sich jene eigenthümlichen Fortpflanzungswerkzeuge herausbilden; denn wie die einzelne Pflanze, so hat auch das ganze Pflanzenreich seine Stufen und Ordnungen, welche sich nach Art und Grad der Verwirklichung des allgemeinen Begriffes der Pflanze unterscheiden und gliedern. Das ganze Pflanzenreich ist nichts anderes, als die Auseinanderlegung und Entwickelung aller wesentlichen Momente des Begriffes Pflanze unter relativem Vorwiegen der einen oder anderen wesentlichen Bestimmtheit und unter continuirlichem Fortschreiten zu stets vollkommeneren und vielseitigeren Darstellungen des Allgemeinbegriffes. Das Pflanzenreich bildet eine streng in sich abgeschlossene Welt,

welche eben so bestimmt vom Thierreich, wie vom Reiche der Mineralien abgegränzt ist, und wenn schon das Verbindungsglied zwischen beiden, doch zu beiden sich antithetisch verhält. Daher steht die Längenaxe der Pflanze senkrecht auf der Längenaxe des Minerals; die Pflanze ist „eine aus der Erde in die Luft gegen das Licht gezogene Magnetnadel“. Eben so ist die Thierwelt nur denkbar als Antithese zur Pflanzenwelt; denn außer den pflanzlichen Organismen, in denen die Lichtkraft in Selbstveräußerung aufgeht, sind eben nur noch solche möglich, in welchen sie die Selbstverinnerlichung des organisirten Individuums durchsetzt, wodurch aber etwas dem Wesen der Pflanze Entgegengesetztes erreicht wird. Die Pflanze entbehrt des Vermögens vorzustellen, sie kann nur darstellen; gleichwohl gibt sie sich als Übergangsglied zu den des Vorstellens fähigen Individuen zu erkennen durch die in ihr mitunter schon leise sich regende Irritabilität und Sensibilität, so wie durch ihre Sexualverhältnisse, obschon weder das Eine noch das Andere streng genommen zu ihrem Wesen gehört. Nebst dem erfüllt sie ihre besondere teleologische Beziehung auf das Thier durch die Bereitung der aus der anorganischen Materie gezogenen Stoffe, welche von dem thierischen Organismus assimilirt und kraft dieser Assimilation zur Vermittelung der sensiblen Selbstwahrnehmung der Natur dienen sollen. So erweist sich die Pflanze als Mittler zwischen Erde und Thier.

§. 30.

γ) Das Thier ist die in der Pflanze angedeutete und deren Dasein voraussetzende höchste epitellurische Lebensform. Es ist die höchst durchgebildete Concretheit des epitellurischen Lebens, gleichwie das im Mineral consistent gewordene Gestirn eine höchst durchgebildete Concretheit des kosmischen Lebens ist. Äther, Stern, Thier sind nämlich die drei aufeinander folgenden Daseinsstufen der Natur in ihrem Ausgange vom Allgemeinsten bis zum Concretesten, von der noch ungeschiedenen Differenz bis zur höchsten Vermittelung aller aus der indifferenten Allgemeinheit herausgesetzten Unterschiede. In diesen drei Stufen gibt sich aber nicht nur die deductive, sondern auch die dialektische Function des natürlichen Denkprinzipes kund, indem sich jene drei zu einander verhalten wie Thesis, Antithesis und Synthesis. Durch die antithetische Besonderheit wird die zuerst gesetzte

Allgemeinheit negirt und affirmirt; im synthetischen Gliede sind beide, Thesis und Antithesis, negirt und affirmirt, d. i. in einem höheren Dritten aufgehoben und zur höheren Einheit vermittelt. Die allgemeine Bedeutung des Thieres ist: Rückvermittelung der starren und verschlossenen tellurischen Besonderheit in die kosmische Allgemeinheit. Die Rückvermittelung läßt sich aber nicht anders als auf dem Wege der vollkommen durchgeführten Verinnerung des in dem bisherigen kosmogonischen Prozesse erschlossenen Naturdaseins durchführen. Deßhalb ist das Thier wesentlich sensibel; und sein Unterschied von der Pflanze besteht wesentlich darin, ein empfindungsfähiges Individuum zu sein. Das Empfinden ist ein Sich-Innewerden der Natur; das Thier erscheint da als der besondere Ort und als das besondere Organ dieses Sich-Innewerdens der Natur. Demgemäß ist der ganze Thierorganismus auf solche Innerung und Innerungsfähigkeit angelegt; während in der Pflanze die Lichtkraft in steter Veräußerung aufgeht, behauptet sie sich im thierischen Organismus als verinnernde Kraft, welche alle Glieder desselben nach dem besonderen Zwecke der thierischen Existenz gestaltet und sich anbildet. Die Verinnerung des allgemeinen Naturlebens im Thiere ist ein Sich-Innewerden der allgemeinen Naturthätigkeit mittelst der Besonderheit der thierischen Individualität; das Allgemeine ist das scheidende und bildende Licht, welches mittelst der ihm am vollkommensten angebildeten Organe des thierischen Körpers seine Thätigkeiten gleichsam abbildlich wiederholt, bildend und schematisirend, wozu es durch den sensiblen Contact des Thieres mit der sinnlichen Außenwelt angeregt wird. Das Thier steht zur Pflanze im Gegensatze; gleichwohl ist die Pflanze ganz in das Thier aufgenommen und der Unterschied beider besteht eben nur darin, daß die Einheit und der Gegensatz des pflanzlichen Lebens — und was damit gleichbedeutend ist, Einheit und Gegensatz im Naturdasein überhaupt — erst im Thiere vollkommen durchgebildet sind. Der pflanzliche Organismus, besonders der höher entwickelte, enthält nicht eine, sondern mehrere Pflanzen, welche, wesentliche oder zufällige Glieder desselben bildend, abgelöst werden können und aus sich das ganze Gewächs zu reproduziren vermögen: der thierische Organismus hingegen bildet ein einiges, untheilbares Ganze, dessen einzelne wesentliche Glieder nicht von einander gelöst werden können, ohne daß das allen gemeinsame Leben entweicht. (Nur das eigentliche Pflanzliche im thierischen Körper, Nägel, Haare, Hörner u. s. w.

kann ohne Beeinträchtigung der organischen Integrität abgelöst werden oder wird mitunter von der Lebenskraft des Organismus selbst ausgestoßen und abgeworfen.) Wie die bildende Natur das in der Pflanze noch nicht vollkommen Geeinte im Thiere zur gründlichen, untheilbaren Einheit erhebt, so scheidet sie auch den im Pflanzenleben sich offenbarenden Gegensatz, der in höchster Potenz in den Begattungsorganen der Blüthe sich aufschließt, in der Thierwelt auf durchgreifende und gründliche Weise, indem sie die geschlechtliche Differenz individualisirt und in concreten Gebilden als Trägern gegensätzlicher Geschlechtseigenschaften hinstellt. Unter dem Charakter der Geschlechtseinheit aufgefaßt subsistirt daher der Begriff des Thieres in zwei gesonderten, sexuell verschiedenen Individuen, welche sich als zwei getrennte Hälften Eines Wesens gegenseitig postuliren. Demnach ist das concrete Thier individualisirtes Gegensatzwesen, im Unterschiede von der Pflanze, welche das zu sich selbst in Gegensatz gesetzte Individuum ist. Die Ausgleichung des Gegensatzes vom Männlichen und Weiblichen in der Thierwelt geht der Grundbestimmtheit der Natur zufolge abermals in einem äußeren Producte auf; wie aus der Pflanzenbefruchtung das Samenkorn, so wird aus der thierischen Begattung ein thierisches Individuum als veräußertes Product herausgesetzt.

Im Thiere ist die Pflanze aufgehoben, d. h. negirt und affirmirt; daher steht die Längenaxe des Thieres senkrecht auf der Längenaxe der Pflanze, fällt aber eben hiedurch mit der des Minerals oder der Erde zusammen, deren verjüngte, höchst potenzirte Darstellung das Thier ist. Vermöge jenes Verhältnisses zwischen Pflanze und Thier wiederholt sich im Thiere die reproductive Lebensthätigkeit der Pflanze, aber auf die dem Thiere eigenthümliche Weise; denn sie fällt in's Innerste des animalischen Organismus, während es in der Pflanze einen solchen Centralherd fortgesetzter innerer Selbsterzeugung gar nicht gibt. Die Sexualorgane der Pflanze wiederholen sich auch im Thiere; während sie aber in der Pflanze als das Oberste erscheinen, sind sie im Thiere in die unterste Region und in die Region des Ernährungsherdes gewiesen, um anzuzeigen, daß die Bedeutung der individuellen Existenz darin bestehe, nicht aufzugehen in bloßer organischer Stoffumbildung und geschlechtlicher Fruchterzeugung, sondern ein höheres Drittes erreicht werden soll, um dessen willen neben und über der Pflanze noch das Thier gefordert ist, nämlich die durch den

gesammten Selbstveräußerungsprozeß der Natur endlich und letztlich angestrebte Selbstverinnerung vermittelst eines besonderen, individuellen Organes der Selbstbetastung und Selbstbefühlung. Demnach besteht der thierische Organismus aus drei integrirenden Systemen, deren jedem eine besondere Function zugewiesen ist. Diese drei Functionen bestehen in einem dreifachen Reproduziren und dreifachen Wiederholen des allgemeinen Lebensprozesses der Natur, der in beständiger Selbstreproduction besteht. Das Generationssystem dient der Reproduction der Gattung, die auf Grundlage aller vorausgegangenen Entwickelungsstufen besteht; das System der organischen Plastik dient der stetigen Selbstreproduction des thierischen Individuums, welches auf Grund der Gattungsallgemeinheit besteht; das System der Sensibilität dient der noch übrig gelassenen und durch die Idee der Natur geforderten formalen Reproduction der durch den Entwickelungsprozeß der Naturthätigkeit sinnlich wahrnehmbar gemachten Naturwirklichkeit. Diese letztere Thätigkeit ist die höchste im Naturleben, und ist erst durch die Beschaffenheit des Thierorganismus ermöglicht; der distinctive Charakter des Thieres ist, ein Sinnenwesen zu sein; das Organ der Sinnesthätigkeit ist der Nerv, gleichsam das Thier im Thiere. Der Centralherd der Sinnesthätigkeit ist das Gehirn, auf welches alle Besonderungen des allgemeinen Vitalsinnes zurückleiten und mit ihm das Cerebralsystem bilden. Die besonderen Sinne aber, in ihrer stufenweisen Entwickelung vom niederen zum höheren, bringen das in dem allgemeinen Vitalsinn der niederen und unvollkommenen Thiergeschlechter Aufgefaßte zur detaillirten und gesonderten Anschauung; während durch den Tastsinn das Stoffliche als solches mittelst mechanischen Contactes apperzipirt wird, führen Geschmack und Geruch auf die Wahrnehmung der im Stofflichen waltenden dynamischen Agentien, Gehör und Gesicht aber machen die innerliche Organisation des Tönenden und die organische Plastik, die durch die gestaltende Lichtkraft am Stofflichen herausgebildeten Maaß- und Formverhältnisse der räumlichen Sinnenwelt vernehmbar. Wenn das Auszeichnende am Wesen des Thieres in tiefster Innerung der bildenden Lichtkraft besteht, womit zugleich die Fähigkeit der bewußten Rückvermittelung des besonderten Naturdaseins in's allgemeine kosmische Leben gegeben ist, so wird auch das Organ der Lichtaufnahme und Lichtbildung das Auge, in welchem die sichtbare Natur sehend wird, im Thierorganismus eine ausge-

zeichnete Bedeutung haben; und diese besteht darin, daß die bildende Natur, im Auge ganz Subject geworden, das immanente Ziel ihrer schaffenden Thätigkeit absolut erreicht hat. Darum sind auch im organischen Gebilde des Auges alle Gegensätze vollkommen vermittelt; das sensible Thier ist in ihm gleichsam noch einmal mikrokosmisch — aber von der Einseitigkeit eines individuellen Sexualcharakters befreit — wiederholt, der ganze Planet ist in ihm aufgehoben mit allen Stufen seiner Entwickelung in der gleich der Lufthülle des Erdkörpers durchsichtigen Hornhaut, in der darunter enthaltenen Wasserfeuchtigkeit, in dem organisirten Mineral der Krystallinse, in der vasculösen zelligen Pflanzenbildung der Glasfeuchtigkeit, in der spezifisch thierischen Netzhaut. Gleichwohl ist das Auge nur ein besonderes Glied des organischen Thierkörpers und besteht durch das Leben desselben; es ist demnach nicht so sehr durch sich schon selbstständige Vermittelung und Ausgleichung der in der Thierwelt auf das Bestimmteste hervorgebildeten Urdifferenz, nicht so sehr selbst Erfüllung und Vollendung des Ahnens und Schaffens der Natur, als vielmehr die Weissagung auf ein Höheres, über dem immanenten Leben der Natur Hinausliegendes, worin diese, durch einen von ihr postulirten antithetischen Factor ergänzt, über sich selbst hinausgehoben und in den Bereich einer neuen Ordnung aufgenommen wird, innerhalb welcher das Räthsel ihres Daseins seine tiefste Lösung findet.

Dritter Abschnitt.

Die speculative Anthropologie.

§. 31.

Der Mensch. Das Auge des thierischen Organismus ist die Weissagung auf ein höheres, über die immanente Lebensthätigkeit und selbsteigene Productionskraft der Natur hinausfallendes Gebilde, welches das vollendete Sehorgan der Naturwelt sein soll. Zum vollkommenen Sehen aber kann dieses Organ durch sich selbst nicht verhelfen. Denn wenn auch im Auge die Natur ganz Subject — ganz sehend wird, so nimmt sie als Subject doch nur das gegenübergestellte Object wahr, sich selbst aber kann das natürliche Auge nicht

sehen; ferner nimmt das Auge nur das Sichtbare, das Erscheinende wahr, erfaßt aber nicht das in der Erscheinung sich offenbarende Wesen. Die Idee der Natur wird nur vom Geiste gedacht und weiters ist auch eben nur der Geist, weil über der Natur und nicht innerhalb ihres in reale Gegensätzlichkeit differenzirten Lebens stehend, im Stande, die in Subject und Object differenzirte Natur nach ihrer Gesammtheit zu übersehen und in Einem Gedanken zu umfassen. Um über die in der substanzialen Gezweitheit der Natur gegründete Unmöglichkeit einer vollkommenen Selbsterfassung hinausgehoben zu werden, muß die Natur eine organische Verbindung mit dem Geiste eingehen. Der Gewinn dieser Verbindung ist ein gegenseitiger; denn die Thätigkeit des natürlichen Denk- und Lebensprinzipes wird durch ihre Vermählung mit der idealen Lebens- und Denkthätigkeit vergeistigt; der Geist aber gewinnt in Kraft dieser Verbindung ein concretes Naturbewußtsein, welches er aus sich selbst zu erzeugen nicht im Stande ist. Dasjenige Wesen, in welchem diese organische Verbindung der beiden Denkprinzipe, des natürlichen und geistigen sich darstellt, ist der Mensch — das realisirte Weltauge.

§. 32.

a) Weltstellung des Menschen. Der Mensch behauptet in der Welt als organische Verbindung von Geist und Natur eine nothwendige Stelle, und nimmt sie nothwendig neben der reinen Geistwelt und neben der aus sich selbst sich darlebenden Natur ein. Denn beide Welten, die des Geisterreiches und der Natur, sind abgeschlossene Sphären, welche nach den antithetischen Charakteren ihrer beiderseitigen Eigenthümlichkeiten einander wechselseitig ausschließen und selbstständige Ganze bilden; die abschließende Vermittelung beider fällt also von selbst über beide hinaus und begründet eine dritte Ordnung, in welcher das eigenthümliche Sein und Leben der beiden früheren sowohl negirt als affirmirt wird. Die Affirmation besteht darin, daß beide reale Contradictionen, Geist und Natur, ihre nothwendige Wesenseigenthümlichkeit auch in dem Dritten, welches ihre Vermittelung bildet, noch fortbewahren; die Negation aber besteht darin, daß beide, in ihrer Vereinigung ein drittes Wesen bildend, mit ihren eigenthümlichen Lebensthätigkeiten durchgängig in die besondere Bestimmtheit desselben einzugehen haben, und demnach auf eine

Weise sich äußern müssen, welche von ihren Kundgebungen außerhalb der Menschenwelt spezifisch (aber nicht generisch) verschieden ist. Hierdurch wird aber eben auch das nothwendige und daher ewige Ansich-bestehen der beiden Gegensatzglieder außerhalb der Menschenwelt affirmirt; und da sie als geschiedene und verschiedene Substanzen nie in Eine Substanz verschmelzen können, so kann die synthetische Vermittelung beider im Menschen nur formaler Art sein. Mit dieser formalen Synthese aber, welche die beiden einzig denkbaren Arten der Bedingtheit zusammenfaßt und hiemit gleichsam den erschöpfenden Ausdruck der Idee der Bedingtheit darstellt, ist der Kreis der bedingten Causalitäten abgeschlossen. Außer und neben diesen dreien, Geist, Natur, Mensch, ist nur noch das absolute Causalitätsprinzip — Gott — denkbar. Und wie These und Antithese, Geist und Natur, als besondere Setzungen der unbedingten Causalität begriffen worden sind, so ist auch die reale Synthese beider, die menschliche Existenz, auf eine dritte besondere Setzung jener Causalität zurückzuführen, weil nämlich der Mensch die realisirte Contradiction beider, also ein drittes Seiendes neben den beiden anderen ist, ein Seiendes aber niemals durch eine bedingte Causalität gesetzt sein kann.

§. 33.

b) Die Wesenseigenthümlichkeit des Menschen besteht in dem Füreinandersein von Geist und Natur, wodurch beide etwas spezifisch anderes werden, als was sie an sich außerhalb ihrer Verbindung im Menschen sind. Vermöge dieses Füreinanderseins ist der menschliche Geist in seiner Thätigkeit durchgängig an die Mitwirkung der Natur angewiesen; sie ist das vermittelnde Agens seines weckenden und bildenden Verkehres mit anderen Menschengeistern und das nothwendige Organ aller seiner spontanen Selbstäußerungen im Erkennen und Handeln. Darum aber muß dem Menschengeiste das spezifische Organ seiner Selbstbethätigung auch vollkommen angebildet sein, daher unterscheidet sich auch der menschliche Naturorganismus von jedem anderen, noch so vollkommenen thierischen Organismus spezifisch dadurch, daß er allseitig seine Bestimmung bekundet, Organ eines selbstbewußten und selbstwollenden Geistes zu sein. Und wenn die spezifische Wesenseigenthümlichkeit des Menschen darin besteht, die Synthese der beiden Gegensätze: Geist und Natur, zu sein, so kann

seine natürliche Wesenshälfte nicht ein bloßer Theil oder eine vereinzelte Besonderung der außer dem Menschen bestehenden Natur — sondern muß nochmalige Wiederholung und vollständige zweite Setzung derselben sein — so daß der menschliche Leib im eigentlichsten und vollsten Sinne des Wortes ein Mikrokosmos genannt werden darf als verjüngtes und vergeistigtes Abbild des natürlichen Makrokosmos. Da nun keine bedingte Substanz ihr Sein verdoppeln kann, so kann auch der menschliche Leib nicht unmittelbares Product des sich auslebenden Naturgrundes sein; zudem ist die als Antithese des Geistes gesetzte Natur unvermögend, sich durch ihre immanente Lebensthätigkeit dem Geiste anzubilden, indem sie in allen ihren Individuationen ihrer selbst es nirgends weiter als dazu bringt, sich selbst als wesenhaftes Nicht-Ich des Geistes darzustellen. Demzufolge ist es eben so unstatthaft, den Menschen nach seiner Naturseite in die Kategorie des Thieres zu stellen, als es andererseits unzulässig ist, seine geistige Wesenshälfte, die doch auf spezifisch andere Art bedingt ist, dem Engel gleichzusetzen, welcher die reine Antithese zum bloßen Naturwesen ausdrückt.

§. 34.

c) **Die der Idee des Menschenwesens entsprechende Lebensbethätigung desselben.** Das Füreinandersein von Geist und Natur, welches das Wesen des Menschen ausmacht, äußert einen bestimmenden Einfluß auf die Lebensbethätigung von Geist und Natur im Menschen.

1) Es liegt in der Idee des Menschen, daß seine Naturseite, obwohl mit selbstständigem, vom Geiste unabhängigem Leben begabt, dennoch in alle Kundgebungen desselben seine spezifische Bestimmung für den Geist bekunde. Darum müssen die drei Hauptfunctionen des animalischen Organismus, die individuelle und generische Selbstreproduction so wie die reflexiv formale Reproduction der realen Naturobjectivität auf eine von der rein thierischen Art dieser Functionen spezifisch verschiedene Weise vor sich gehen; der Unterschied der menschlichen Naturindividualität von der thierischen muß darin entschieden hervortreten. So kann

α) wenn ein vollkommenes Füreinander von Geist und Natur statthaben soll, die stets erneuerte Selbstreproduction der menschlichen

Naturindividualität nur in einer stets vollkommeneren Anbildung des Naturfactors an den geistigen bestehen — also nur in einer stets vollkommeneren Ausbildung und Tauglichmachung für seine Bestimmung, Organ des Geistes zu sein; und das letzte Ziel seiner Entwickelung kann kein anderes, als vollkommenste Anbildung des Leibes an den Geist sein. Das erfahrungsmäßige Anlangen des Zeitmenschen an einem ganz entgegengesetzten Entwickelungsziele, wo der Leib sich gänzlich aus seiner Verbindung mit dem Geiste losringt und leblos in die elementare Naturwelt zurücksinkt, ist eine Anomalie, welche aus der Idee des Menschen schlechterdings nicht erklärt werden kann, sondern als Folge einer auf die ursprüngliche Setzung folgenden Depotenzirung und Degeneration des Menschenwesens genommen werden muß. Ist der menschliche Leib kein unmittelbares Product der Natur, so kann ihn der allgemeine Naturgrund auch nicht unmittelbar so in sich zurücknehmen, wie er alle anderen aus ihm herausgesetzten Gebilde in ewiger Selbstwandlung wieder zurücknimmt und auflöst; daher nicht seine ursprüngliche Fähigkeit einer unsterblichen Dauer, sondern seine jetzige Sterblichkeit dem vernünftigen Denken sich als Räthsel darbietet, welches allerdings noch eine andere, höhere Lösung fordert, neben jener auf eine nachfolgende Verschlimmerung der ursprünglichen Güte des Menschenwesens sich berufenden Erklärung. Denn sind die Gegensätze von Geist und Natur ewig dauernde Positionen, so muß auch die reale Vermittelung derselben im Menschen eine ewig dauernde Vermittelung sein. Diese wird aber durch die bloße Fortdauer der Gattung niemals erreicht, selbst dann nicht, wenn die Zahl der Gattungsindividuen unbegränzt und endlos wäre, weil in keinem derselben jenes Ziel erreicht würde, zu dessen Verwirklichung der Mensch gesetzt ist, und um dessen willen er in der Welt eine nothwendige Stelle hat.

β) War der von Gott gesetzte menschliche Naturorganismus als vollendeter Mikrokosmos eine vollkommene Aufhebung aller Gegensätze des real differenzirten Naturdaseins, so mußte in ihm im Besonderen auch jener Gegensatz aufgehoben sein, in welchem die Urdifferenz der Natur in eminenter und gesteigertster Bedeutung zur Erscheinung kommt: der geschlechtliche Gegensatz der zeugenden Potenzen. Wenn aber der geschlechtliche Gegensatz in der ursprünglichen menschlichen Naturindividualität aufgehoben war, so war die Möglichkeit gegeben, den ursprünglich als Androgyn gesetzten Menschen

wieder in den geschlechtlichen Gegensatz zurück zu differenziren; und so ist denn auch wirklich der jetzige Mensch wesentlich Geschlechtsmensch, ohne daß jedoch seine von der psychisch-physischen Naturindividualität wesentlich verschiedene geistige Persönlichkeit dem Typus der Geschlechtlichkeit unterstellt wäre. Auch hat die geschlechtliche Differenz eine nur zeitliche und vorübergehende Bedeutung; sie vermittelt die Production der Gattung und kann, wenn diese einmal in einem abgeschlossenen, vollzähligen Ganzen fertig geworden, keinen weiteren Zweck mehr haben. Wenn nun vermöge der nothwendigen Weltstellung des Menschen die durch den zeitlichen Tod geschiedene Verbindung von Geist und Leib mit dem Eintritte eines neuen Weltalters wieder hergestellt werden muß, so wird in dieser Erneuerung des Menschendaseins die geschlechtliche Differenz keine weitere Stelle mehr haben können; der zum ewigen Dasein wiederhergestellte Mensch wird daher selbst die bloß potentielle Geschlechtlichkeit des ursprünglichen Androgynen vollkommen hinter sich haben, ohne aber des geistig-psychischen Habitus verlustig zu gehen, welcher aus seinen durch den irdischen Geschlechtszusammenhang bedingten sittlichen Thätigkeiten erwachsen ist.

γ) Das in der Idee des Menschen begründete Füreinandersein von Geist und Natur bringt es mit sich, daß auch die formal reflexive Thätigkeit seiner Naturindividualität der Obmacht des Geistes sich unterstelle, um durchgängig von dieser bestimmt zu werden, eben hiedurch aber auch zum Theilhaben an dem eigenthümlichen Denkleben des Geistes zu gelangen. Die menschliche Naturindividualität besitzt den hiezu erforderlichen Grad von organischer Durchbildung und psychischer Verinnerungsfähigkeit als spezifischer Bedingung einer organischen Ineinsbildung ihres Denkens und Erkennens mit dem Denken und Erkennen des selbstbewußten Geistes. Daraus entspringt die dem Menschen eigenthümliche Denkwelt, in welcher sich alles erfahrungsmäßige Wissen unter die dem Geiste eigenen Ideen von Wesen, Grund und vernunftgemäßem Zusammenhang subsumirt, wodurch das formale Naturdenken über sich selbst erhoben wird, und das denkende Naturprinzip zu jener Verständigung über sich selbst gelangt, welche es aus sich und durch sich zu erstreben, absolut nicht fähig ist. Der Ausdruck dieser Verständigung ist die Sprache als Vehikel der discursiven Denkthätigkeit, in welcher drei Elemente zu unterscheiden sind, das empirisch-materiale, das logisch-formale und

das geistig=ideelle. Das empirisch=materiale Element der Sprache ist der sinnlich hörbare Laut, welcher den Gegenstand des Denkens durch ein den sinnefälligen Eindruck desselben nachbildendes Zeichen symbolisirt; so weit aber der sinnlich hörbare Laut nicht bloß die sinnefälligen Eigenschaften des Objectes, sondern die Einheit derselben in einem gemeinsamen Wesen oder Grunde ausdrückt, bekundet er auch das geistig=ideelle Element der Sprache, welches sammt dem ersteren durch die logisch=formale Denkthätigkeit in den Fluß discursiver Erörterung gezogen wird. Die Sprache ist, auch nur von Seite ihres empirisch=materialen Momentes betrachtet, ausschließlich dem Menschen eigen; die Laute des Thieres drücken nur subjective Empfindungen und Affecte aus, welche von zufälligen äußeren Eindrücken oder von einem dem Thiere unverständlichen Wechsel innerer Stimmungen abhängen und sich zu keinem rationellen Ganzen aneinanderreihen. Wenn durch die Sprache etwas Objectives ausgesagt werden soll, muß schon vor dem Sprechen die selbstbewußte Unterscheidung des sprechenden Subjectes von dem besprochenen Objecte stattgefunden haben; der Ich=Gedanke, und das damit verbundene Du und Er u. s. w. sind ein nothwendiges Ingrediens jeder Sprache, und das empirisch=materiale Element ist von dem geistig=ideellen gar nicht abtrennbar. Beide bilden aber erst den Ansatz zur eigentlichen discursiven Sprache, die nichts anderes ist, als die durch das geistige Selbstbewußtsein vermittelte reflectirte Nachbildung der unwillkürlichen Denkoperationen der menschlichen Naturindividualität. Das discursive Element der schon einmal vorhandenen Sprache hat sich im menschlichen Wechselverkehre entwickelt; die Sprache selbst aber hat der Mensch sich nicht selbst gegeben, — sondern wie die Sprachfähigkeit, so ist auch die erste Anregung zum Sprechen auf eine außermenschliche und außerweltliche Causalität zurückzuführen und fällt mit der Erweckung zum selbstbewußten Denken zusammen, welches ja selbst auch ein inneres Sprechen ist und des Wortes nicht entbehren kann. Die erste geistige Weckung des Menschen muß eben der menschlichen Wesensbeschaffenheit angemessen gewesen sein, konnte daher nicht auf den Geist allein gehen, sondern mußte zugleich auch sein sprachfähiges Organ zur Selbstäußerung sollicitiren; in der schöpferischen Hervorbringung des ersten Wortes ist der Mensch sich des ersten Gedankens bewußt geworden, und wie der Mensch seinem Wesen nach Synthese aus Geist und Natur ist, so fielen das geistig=ideelle und empirisch=materiale Element der

Sprache schon im Anfange des Sprechens absolut zusammen. Der Mensch hat die Sprache nicht aus sich erfunden, sondern unter Gottes Vermittelung gefunden und selbstthätig weiter gebildet. Das Finden war ein schöpferischer Act des Menschen; auf die weitere Fortbildung und Bereicherung nahm nebst einer objectiven und unwillkürlichen Naturnothwendigkeit die freie und besonnene Reflexion und Willkür Einfluß.

2) Aus dem Gesagten erhellt aber bereits, daß, wie der menschliche Leib an den Geist, so auch der menschliche Geist zum Behufe seiner selbsteigenen Lebensbethätigung durchgängig an die organische Verbindung mit der menschlichen Naturindividualität gewiesen ist. Wie der sinnliche Laut ein nothwendiges Element der Sprache — so ist der Leib ein constitutiver Theil des menschlichen Wesens; wie der sinnlich hörbare articulirte Laut oder die innerliche Reproduction desselben ein nothwendiges Medium der Gedankenvermittelung — so ist der Leib ein nothwendiges Organ der freien und bewußten Selbstbethätigung des menschlichen Geistes; wie der articulirte Laut Ausdruck und Abdruck des Gedankens, so ist die Organisation des Leibes eine symbolisirende Darstellung des inneren Geistmenschen, welcher sich durch den Leib offenbart. Die nothwendige Beschaffenheit der menschlichen Sprache ist eben nur ein Reflex und eine besondere Darstellung der nothwendigen Beschaffenheit des menschlichen Wesens. Der menschliche Geist ist wesentlich an die organische Verbindung mit dem menschlichen Leibe gewiesen; außerhalb dieser Verbindung ist er keiner spontanen Selbstäußerung seiner Denk- und Willenskraft, sondern nur eines passiven Verhaltens fähig, insofern er nämlich — wenn er bereits geweckt worden und eine sittliche Vergangenheit hinter sich hat — die ihm sich unmittelbar aufdringende sittliche Wahrheit des Lebens und die aus dem Zusammenhalten derselben mit der selbstgegebenen Beschaffenheit seines Wesens hervorgehende Billigung oder Mißbilligung, Zufriedenheit oder Unruhe und Reue als ein durchaus nothwendiges Erkennen und Handeln von sich nicht abweisen kann. An dem productiven und schöpferischen Denken des menschlichen Geistes hingegen hat die Natur an und um den Menschen einen wesentlichen Mitantheil; durch ihre Eindrücke muß er angeregt werden, und zur Apperception dieser Anregungen sind die leiblichen Sinne unerläßlich nothwendig; eben so ist der Leib ein nothwendiges Organ des menschlichen Geistes in der denkenden Ver-

arbeitung der durch sinnliche Apperception gewonnenen Vorstellungen, und überhaupt ist das reflectirte Denken als inneres Sprechen ohne eine die articulirten Worte der Sprache ausdrückende Bewegung der körperlichen Denkmaschine gar nicht möglich. Gleicherweise stammt die Kraft und Energie des wirksamen Wollens dem menschlichen Geiste aus seiner Verbindung mit dem Leibe; jede Störung oder Schwächung des normalen Zusammenhanges von Geist und Leib wirkt auch störend und schwächend auf das geistige Denk- und Willensvermögen.

3) In ihrem Füreinandersein verhalten sich Geist und Leib wie Form und Stoff zu einander; in diesem Wechselverhältnisse ist die wesentliche und darum ewige Zusammengehörigkeit beider ausgesprochen, unbeschadet der qualitativen Wesensverschiedenheit und selbstständigen Lebensthätigkeit beider constitutiver Factoren des Einen Menschenwesens. Unter der Form aber ist ein lebendiges Prinzip zu verstehen, durch dessen Bethätigung das von Gott gesetzte Menschenwesen zu demjenigen gemacht wird, was es seiner Idee nach sein soll. Die Form des Geistes kann von der menschlichen Naturseite nur insoweit angenommen werden, als sie für den Geist geordnet ist; daß auch ihr vom Geiste unabhängiges Sein und Leben in die vollste Harmonie mit dem Sein und Leben des Geistes sich hineinbildet, kann nicht so sehr als eine unmittelbare Wirkung des die Natur bestimmenden Geistes — sondern muß vielmehr als eine in der ursprünglichen Setzung prästabilirte Folge des normalen Verhaltens des Geistes zur Natur aufgefaßt werden. Die Thätigkeiten, durch welche die Naturseite des Menschen in die Form des geistigen Daseins hineingebildet werden soll, fallen unter den dreifachen Gesichtspunkt des sittlichen, künstlerischen und priesterlichen Handelns als schaffende, bildende und weihende Thätigkeiten in jeder besonderen Wirkungssphäre des Menschen. Der Geist kann aber, vermöge der ihm zukommenden Freiheit, diese Thätigkeiten in ihr Gegentheil verkehren, und statt zu schaffen, zerstören, statt zu bilden, mißbilden und verunstalten, statt zu weihen, entweihen. Diese traurige Möglichkeit dauert jedoch nicht immer; sie fällt mit dem zeitlichen Tode hinweg, welcher dem Geiste Organ, Object und Reiz zum verkehrten Handeln benimmt, ohne freilich ihn selbst zu etwas Anderem machen zu können, als was er aus sich gemacht hat. Diese freithätig erworbene Beschaffenheit bleibt denn auch eine nothwendige Bestimmtheit des

Geistes für immer, und bedingt die Art und Zuständlichkeit seiner ewigen Fortdauer als Mensch nach wiederhergestellter Vereinigung mit dem von ihm postulirten Leibe, und involvirt abermals eine Nothwendigkeit, durch welche die Möglichkeit eines wirksamen verkehrten Handelns ausgeschlossen ist; denn wenn seine Wiedervereinigung mit dem Leibe nicht zum Zustande der Vollendung, Verherrlichung und unwandelbaren Heiligkeit führt, so vollendet sich mittelst ihrer der aus der Verkehrung der schaffenden, bildenden und weihenden Thätigkeiten entspringende Zustand der Zerstörtheit, der Häßlichkeit und Verworfenheit; und jene unüberwindliche, ewig dauernde Nothwendigkeit ist entweder eine höchste Freiheit des Geistes zum Handeln in vollkommenster Bewältigung des ihm wieder eignenden natürlichen Organes seiner productiven Thätigkeit — oder eine höchste Unfreiheit des Leidens in absoluter Gebundenheit und Ohnmacht.

Zweite Abtheilung.

Speculative Theologie.

§. 35.

Inhalt der speculativen Theologie ist das Daß, Was und Wie des unbedingten Seins, oder Sein, Wesen und Leben des göttlichen Weltgrundes. Das erste ist, daß der im bedingten Sein enthaltene Hinweis auf die Realität eines absoluten Seins aufgezeigt und erklärt werde; sodann handelt es sich um die dialektisch zu erhebenden Momente des Gegensatzes zwischen dem bedingten und unbedingten Sein; endlich um die dialektische Analyse der im Gedanken des Unbedingten selber wieder enthaltenen wesenhaften Momente.

§. 36.

a) Gottes Sein. 1) Die Existenz Gottes beweisen, heißt die Unmöglichkeit und Undenkbarkeit seines Nichtseins aufzeigen. Die

darin eingeschlossene Position des göttlichen Seins gibt den realen Erklärungsgrund der subjectiven Nothwendigkeit des ursprünglichen menschlichen Gottesgedankens ab, welcher sich im denkenden Nachweise klar zu werden bestrebt ist. Der menschliche Geist ist sich über die ihm ursprünglich eigene Nothwendigkeit, Gott zu denken, vollkommen klar geworden, sobald er zur Überzeugung gekommen, daß mit der objectiven Realität des Gottesgedankens zugleich auch die Überweltlichkeit und Einheit des absoluten Seins mitgesetzt sei. Alle drei genannten Momente aber erhebt der menschliche Geist durch unmittelbare Folgerungen und Schlüsse aus seinem übersinnlichen Selbst- und Weltbewußtsein, insofern dasselbe das an sich nothwendig zu denkende Unbedingte als letzten und höchsten Bedingungsgrund der bedingten Welt nothwendig involvirt. Denn aus den wechselseitigen Bedingungsverhältnissen der bedingten Wesenheiten läßt sich nur dasjenige an ihnen erklären, was den Charakter relativer Bedingtheit an sich trägt; die absolute Bedingtheit derselben ist auf ein absolut Bedingendes zurückzuführen, und dieses kann kein anderes, als das Unbedingte selber sein (§. 17.). Geist — Natur — Mensch, können sich wechselseitig nur relativ bedingen, weil sie drei verschiedene, von einander unabhängig gesetzte Wesenheiten und Seinsordnungen constituiren, deren keine in die andere übergehen, noch dieselbe aus sich hervorgehen machen kann; dasjenige Prinzip also, durch welches alle drei zugleich, und zwar auf absolute Weise bedingt sind, muß über allen dreien zugleich hinausliegen, d. h. eine überweltliche Existenz haben; und da mit jenen, als Thesis, Antithesis und Synthesis, der Kreis der bedingten Wesenheiten und Causalitäten vollkommen abgeschlossen ist, so kann jenes überweltliche Prinzip kein anderes als die unbedingte Wesenheit selbst sein; und wenn diese sich nicht selbst als solche und als absolut bedingende Causalität aufheben soll, so muß sie Eine und alle drei bedingten Wesenheiten und Causalitäten gemeinsam bedingende Wesenheit und Causalität sein. So ergibt sich der Gedanke von Gott als nothwendigem Urwesen und nothwendigem Prius für die nothwendig als Posterius zu denkenden mundanen Existenzen, deren absolute Bedingtheit der perennirende Hinweis auf jene absolute Causalität ist.

2) Die einzelnen Hauptbeweise für Gottes Dasein sind nichts anderes, als besondere Ausführungen der einzelnen Momente, welche im Gedanken einer absoluten Bedingtheit der mundanen Existenzen

enthalten sind. Zur absoluten Bedingtheit derselben gehört Alles, was ihrer Selbstbethätigung und Selbstoffenbarung als nothwendige Bedingung vorausgeht, also das Sein, die eigenthümliche Bestimmtheit des Seins, und der darin ausgesprochene Zweck desselben. Sein, Seinsform und Bestimmung sind an den bedingten Wesen etwas absolut Gegebenes, und können deßhalb ohne einen über ihnen stehenden Gebenden nicht gedacht werden; das absolute Urwesen ist daher als schaffende, gestaltende und zwecksetzende Causalität eine absolut nothwendige Realität. Die absolute Causalität erscheint hienach:

α) als Urgrund, insofern sie die schöpferische Ursache der Weltwesen ist —

β) als Urvernunft vermöge der den Weltwesen aufgedrückten gedankenmäßigen Bestimmtheit —

γ) als Urwille kraft des aus der gedankenmäßigen Bestimmtheit der Weltwesen erkennbaren Zweckes derselben.

Gottes Dasein beweisen heißt also so viel, als ein durch die Existenz des Universums vorausgesetztes absolutes Können, Denken und Wollen nachweisen.

3) Durch die Idee einer absoluten Denk- und Willensmacht sind nun auch schon bestimmte Attribute des göttlichen Seins als nothwendige Prädicate eines absoluten Denkens, Wollens und Könnens involvirt, welche zugleich mit der Existenz Gottes gefordert und bewiesen sind.

α) Das absolute Können wird Allmacht genannt; sie drückt die Macht des Schaffens und die Macht über die Bedingungen aus, durch welche das Geschaffene seinem gottgedachten Zwecke entgegengeführt werden soll. Die göttliche Allmacht kann aber nur als Kundgebung der absoluten Denk- und Willensmacht genommen werden, und hat von dieser abgetrennt für unser Denken keinen Sinn und keine Realität.

β) Die sinnvolle Zweckmäßigkeit des Weltorganismus im Ganzen und in allen seinen Einzelnheiten macht uns auf einen Schöpfer von höchster Einsicht schließen, welche Weisheit genannt wird. Als wesentliche, im menschlichen Begriffe Gottes unmittelbar enthaltene Eigenschaft Gottes partizipirt sie nothwendig am Charakter der göttlichen Absolutheit, und kann nicht anders, denn als absolute, und in Rücksicht auf die nicht absolute, begränzte und bedingte Welt als

höchste Weisheit gedacht werden. Gott ist demnach als nothwendige Urvernunft die absolute, höchste Weisheit.

γ) Insofern Gott der höchste und absolute Wille ist, kommen ihm mit Rücksicht auf den absolut zu verwirklichenden Weltzweck die Gerechtigkeit, Güte und Heiligkeit als nothwendige Eigenschaften zu. Die Gerechtigkeit besteht in der Aufrechthaltung des gedankenmäßigen Zweckes der Welt und der mit Rücksicht auf denselben organisirten Weltordnung wider jeden blinden und willkürlichen Eingriff; die Güte ist der Wille, jedem Geschöpfe das seiner Fassungskraft entsprechende Maaß der Befriedigung als Frucht und Ergebniß des verwirklichten Schöpfungszweckes zuzutheilen. Im Verhalten zu geistig-sittlichen, des Gottesgedankens fähigen Weltwesen erscheint die Güte als Liebe in bewußter Wechselbeziehung zwischen dem Liebenden und dem Geliebten. In der durch die Absolutheit Gottes geforderten Unverbrüchlichkeit des gerechten und gütigen Wollens besteht die göttliche Heiligkeit.

§. 37.

b) Gottes Wesen. Das Wesen ist die eigenthümliche und unverlierbare Bestimmtheit eines Seienden. Die Wesensbestimmtheit des absoluten Seins wird durch seinen Gegensatz zum bedingten Sein gewonnen; Gottes Wesen muß den contradictorisch-conträren Gegensatz zur Welt ausdrücken. Denn der Gedanke des absoluten Wesens kann nicht eine bloße, leere Verneinung enthalten, sondern muß eine concrete Position in sich schließen, in deren nothwendigem Inhalte sich der rationelle, dem denkenden Geiste angemessene Gottesbegriff erfüllt. Der Begriff der Seinsbedingtheit ist Gesetztsein durch ein Anderes, die schlechthinige Verneinung dieses Begriffes wäre das Nichtgesetztsein; die einzig mögliche Contradiction aber, welche den einzig möglichen concreten Inhalt in sich schließt, ist das Gesetztsein durch sich selbst. Gott ist also dasjenige Sein, welches sich selbst setzt. Daraus folgt, daß an Gott Alles er selbst sei, daß es in ihm keinen ihm unerfaßbaren Wesensgrund gebe, durch welchen für seine nothwendiger Weise absolute Spontaneität irgend welche Nöthigung involvirt wäre. Gott ist die absolute Persönlichkeit, und als solche die absolute Freiheit, deren Gedanke unmittelbar aus der Idee der absoluten Seinsnothwendigkeit sich ergibt. In Kraft dieser Bestimmtheit als absolute

Freiheit ist das göttliche Wesen das höhere Dritte über den beiden contradictorisch-conträren Gegensätzen von relativer Freiheit und absoluter Unfreiheit, welche die wesentlichen Existenzformen der Gegensätze von Geist und Natur sind. Gottes Wesen ist also von unserem Denken gefordert als die über dem unpersönlichen Wesen der Natur und der relativen Persönlichkeit des Geistes stehende absolute Persönlichkeit.

Als das absolut persönliche Wesen ist Gott der contradictorisch-conträre Gegensatz der relativen Persönlichkeit des Geistes und der absolut unpersönlichen Naturwesenheit. Demzufolge müssen auch alle charakteristischen Momente, durch welche beide creatürliche Substanzen ihre qualitative Wesensbeschaffenheit bethätigen, im göttlichen Sein in ihr contradictorisch-conträres Gegentheil umgesetzt erscheinen, also nicht bloß etwas spezifisch Anderes — wie beim Menschen, in welchem beide Weltgegensätze aufgehoben sind — sondern etwas qualitativ Anderes bedeuten, weil aus Gottes absolut Einem und Einigem Wesen beide qualitativ verschiedenen Gegensätze ausgeschlossen sind. Diese beiden qualitativen Antithesen aber stehen unter einander selbst wieder in einem contradictorisch-conträren Gegensatzverhältnisse; demzufolge muß die Negation der besonderen und spezifischen Wesensbeschaffenheit der einen creatürlichen Substanz an Gott — eine Affirmation der besonderen und spezifischen Wesensbeschaffenheit der anderen creatürlichen Substanz an Gott involviren, und umgekehrt; Gott muß seinen qualitativen Unterschied von der Natur mit dem Geiste, seinen qualitativen Unterschied vom Geiste mit der Natur gemein haben. So bringt es die logische Nothwendigkeit mit sich, die in der contradictorisch-conträren Entgegensetzung liegt; so vollzieht sich mit dialektischer Nothwendigkeit der Ausschluß aller Bedingtheit aus dem göttlichen Wesen, und so ergeben sich alle besonderen Bestimmtheiten des sich selbst setzenden göttlichen Seins als die neben den spezifischen Momenten jeder besonderen Art der bedingten Existenzen noch denkbaren, einzig möglichen und nothwendig wirklichen qualitativen Bestimmtheiten der göttlichen Substanz.

Die spezifische Wesensbedingtheit des Geistes im Unterschiede von der Natur besteht darin:

α) daß dem thätigen Dasein des Geistes ein unthätiger Zustand des ungeweckten Seins vorausgeht;

β) daß der Übergang aus dem Sein in's Dasein von äußerer Weckung abhängig ist;

γ) daß der in's thätige Dasein übergesetzte Geist seines Selbst nur im formalen Reflexe des Gedankens habhaft wird.

Im Gegensatze hiezu affirmirt sich die Absolutheit des göttlichen Wesens dadurch:

α) daß in ihm Sein und Dasein zusammenfällt, und Gott vom Anfange an der lebendige und thätige ist;

β) daß sein Leben und seine Thätigkeit nicht erst durch eine äußere Causalität geweckt zu werden braucht;

γ) daß er durch seine Thätigkeit den Reflex seiner Wesenheit in realer Gegenständlichkeit sich gegenüberstellt.

Alle diese Bestimmtheiten hat jedoch das göttliche Wesen wieder mit der Natur gemein, die gleichfalls nie und nirgends im Zustande reiner und ausschließlicher Potenzialität existirt, kraft ihrer inneren realen Gegensätzlichkeit sich überall als eine aus und durch sich lebendige und thätige darstellt und das Bild ihrer selbst allüberall in realer Gegenständlichkeit vor sich hinstellt.

Vermöge ihrer spezifischen Wesensbedingtheit aber kann sie durch die ihr mit Gott gemeinsame Wesensform nur ihre Bedingtheit affirmiren; denn

α) die ursprüngliche Lebendigkeit der Natur entspringt aus ihrer ursprünglichen Wesensgetheiltheit, in welcher sie durch ein Anderes gesetzt worden, und alle nachfolgende Lebensthätigkeit ist nur eine Affirmation der ursprünglichen innerlichen Gezweitheit;

β) an die Stelle der Abhängigkeit von äußerer Einwirkung tritt die in der ursprünglich gesetzten Zuständlichkeit schon mitgesetzte absolute Determination aller Lebensthätigkeiten; die Natur ist in ihrem Wirken und Schaffen, in der realen Vergegenständlichung ihrer selbst von einer ihr absolut gebietenden Nothwendigkeit abhängig;

γ) durch jedes Product ihrer unfreien, von der Macht der inneren Gezweitheit beherrschten Thätigkeit ihre innere Getheiltheit affirmirend, kann sie sich auch überall nur theilweise, nie und nirgends als Eines und Ganzes erfassen.

In Gott hingegen muß die seinem Wesen mit seiner Natur gemeinsame Daseinsform als Affirmation seiner Absolutheit den contradictorisch-conträren Charakter tragen; demzufolge

α) ist die Selbstunterscheidung in Gott nicht Wesenstheilung, sondern das ganze, ungetheilte Wesen objectivirt sich durch Selbstgegenüberstellung;

β) die Selbstvergegenständlichung wird in Gott nicht durch eine über ihr stehende Nothwendigkeit herbeigeführt, sondern vollzieht sich in Kraft der spontanen Energie seines Wesens;

γ) der Selbstobjectivirungsprozeß führt zur vollkommenen Selbsterfassung und Selbstdarstellung des göttlichen Wesens in seiner Einheit und Ganzheit.

Diese drei Momente sind nun wieder dem göttlichen Wesen im Gegensatze zur Natur mit dem Geiste gemeinsam; nur daß sie hier eine der Absolutheit des göttlichen Wesens entsprechende Bedeutung haben, während sie am creatürlichen Geiste als Affirmation seiner Wesensbedingtheit zu nehmen sind.

Das sich selbst setzende Wesen Gottes subsistirt demnach in der durch totale und wesenhafte Selbstobjectivirung vermittelten Erfassung seiner selbst, als des absoluten Seins und Grundes seiner selbst, und ist als das durch seine absolute Selbstproduction sich selbst absolut offenbar werdende Sein zu bestimmen. Dieß ist der Begriff der absoluten Persönlichkeit im Gegensatze zur relativen Persönlichkeit des Geistes und zur absolut unpersönlichen Wesenheit der Natur. In Gott ist Alles Er selbst, die Natur ist ganz selbstlos, der Geist ist eine relative Selbstheit; Gott ist ganz selbst durch real-productive Selbstsetzung, der Geist gelangt zum relativen Selbstsein in formal-reproductiver Selbstsetzung auf Grund seines Gesetztseins durch Gott, die Natur negirt an sich die Selbstheit in realer und formaler Selbstreproduction. In Gott ist Alles wesenhaft, im Geiste treten Wesen und Erscheinung auseinander, in der Natur geht das Wesen in der Erscheinung auf und unter. Gottes Leben urspringt aus realer, selbstgewirkter Vergegenständlichung seines Wesens, das Leben des Geistes aus selbstgewirkter formaler Selbstobjectivirung, das Leben der Natur aus nicht selbstgewirkter wesenhafter Differenzirung. Die Natur differenzirt sich real und wesenhaft, der Geist nur auf formale Weise, in Gott hat gar keine Differenzirung, sondern einfach nur spontane Wiedersetzung des Urgesetzten statt. Die Selbstobjectivirung Gottes ist reale Verdoppelung des sich selbst Setzenden, die Selbstobjectivirung des Geistes formale einfache Wiederholung seiner realen Setzung durch Gott, die Wesensdifferenzirung der Natur ist ein Prozeß fortlaufender

Selbsttheilung in beständiger Entsonderung und Besonderung. Durch ihre formale Innerung affirmirt die Natur ihre wesenhafte Gezweitheit, der Geist affirmirt in formaler Wesensinnerung seine wesenhafte Einheit; Gottes Leben schließt sich in realer wesenhafter Verinnerung zur wesenhaften Einheit ab. Gott ist der Grund seines Seins und seines Daseins; der Geist trägt nur für sein Dasein den Grund in sich selbst; die Natur aber hat keines von beiden aus sich selbst. Gott ist von Ewigkeit her absolute Actualität; der Geist im Anfange seines Seins reine Potenzialität, die erst durch selbstthätige Entwickelung zur vollen Actualität gelangt; die Natur schwebt immerfort zwischen den zwei ihr Wesen verengenden Endpunkten reiner Potenzialität und reiner Actualität, der einen und der anderen sich abwechselnd nähernd, in keine übergehend. Ihr Dasein ist steter Wandel im ewigen Kreislauf, das Dasein des Geistes ist stetiges Fortschreiten bei zu Grunde beharrendem Wesen, das mit dem Sein absolut coincidirende Dasein und Leben Gottes stete Dieselbigkeit, absolute Identität mit sich = Unveränderlichkeit. Der Nothwendigkeit einer steten realen Veräußerung unterstellt ist die Natur überall ein Anderes, steht sich als Anderes gegenüber und weiß sich nur im Anderen; der Geist weiß sich als stets denselben in Folge des Einwirkens Anderer und im Gegensatze zu Anderem; Gott ist sich stets derselbe und weiß sich unabhängig von jeder Beziehung auf Anderes als stets denselben in jedem constitutiven Momente seines Selbstverwirklichungsprozesses.

§. 38.

c) Gottes Leben. 1) Idee des göttlichen Lebens. Da Gott seinem Begriffe nach die absolute Thätigkeit ist, so fällt Sein und Dasein, Wesen und Leben in Gott absolut in Eins zusammen. Unter Leben versteht man überhaupt die actuose Beziehung eines Seienden auf sich selbst, welche unter einen dreifachen Gesichtspunkt fällt, unter den ontologischen, dynamischen und noologischen. Der dynamische oder eigentliche biologische Gesichtspunkt läßt diese Beziehung des Thätigen auf seinen realen Thätigkeitsgrund als Selbstvermittelungsprozeß erscheinen; diese Selbstvermittelung ist in ontologischer Hinsicht Selbstformation eines Seienden, in noologischer Hinsicht Selbsterfassung eines realen Denkprinzipes. Leben ist und bedeutet also Selbstformirung, Selbstvermittelung und Selbstgewinnung

des Seienden; absolutes Leben ist und bedeutet absolute Selbstformirung, absolute Selbstvermittelung und absolute Selbstgewinnung der absoluten Substanz. Mittelst der in diesem dreifachen Sinne aufgefaßten absoluten Thätigkeit vollführt sich der Selbstverwirklichungsprozeß des göttlichen Seins und Wesens.

§. 39.

2) Der Prozeß des göttlichen Lebens ist durch die Qualität des göttlichen Seins bestimmt, welcher zufolge er sich durch absolute Zeugung vermittelt und in absoluter Überzeugung abschließt. Er wird hervorgerufen durch den Trieb der göttlichen Wesenheit nach absoluter Selbstergründung, welche zusammenfällt mit absoluter Selbsthervorbringung. Dasjenige, was hervorgebracht wird, ist die urgesetzte göttliche Substanz als causa sui, welche sich als solche offenbar werden will. Dieser Wille und die dadurch veranlaßte Thätigkeit ist einerseits — weil Gott sich nicht etwas bloß Gegebenes sein kann — etwas eben so nothwendig in Gott zu Denkendes, als andererseits die daraus resultirende Handlung eine freie und bewußte Selbstthat Gottes sein muß, indem Gott sich als Absoluten nur durch absolute, also von allen Banden des Zwanges und der nicht durch sich selbst causirten Determination freie Thätigkeit erfassen kann.

Als bewußter und freier Act setzt diese Selbstproduction Gottes ein denk- und wollensfähiges Urgesetztes voraus, in dessen productiven Denken und Wollen die göttliche Substanz ihr eigenes Gesetztsein absolut aufheben — und, um ganz selbst zu sein, die absolute Nothwendigkeit seiner Existenz in die absolute Freiheit derselben umsetzen will (während umgekehrt durch die Schöpfung des Nicht-Ichs Gottes der contingente, von Gottes freiem Wollen abhängige Bestand der Welt zu einer unaufheblichen Nothwendigkeit gemacht wird). Indem nun jenes nothwendig seiende Urgesetzte sich gründlich erfaßt, stellt es seine eigene Wesenheit sich in wesenhafter Gegenständlichkeit gegenüber, und schaut dasjenige, was es selbst in absoluter Gegebenheit ist, als ein durch seine absolute Spontaneität Produzirtes an; damit sind in Gott Zeugendes und Gezeugtes, Vater und Sohn, Grundwesen und wesenhaftes Abbild, Satz und Gegensatz gegeben. Gott muß aber auch erkennen und affirmiren, daß das absolut Gegebene

und das durch absolute Spontaneität Produzirte in ihm der Wesenheit nach absolut identisch sind; und da diese Beiden ihrem Begriffe nach einander entgegengesetzt sind, so können sie ihre wesenhafte Identität nur in einem Dritten schauen, welches die Affirmation ihrer wesenhaften Identität wesenhaft darstellt. In diesem Dritten, als realer Synthesis, schließen sich die reale Thesis und Antithesis zur realen Einheit ab; der heilige Geist ist die Affirmation der wesenhaften Identität und substanzialen Einheit des Gezeugten und des Zeugenden.

Die drei Momente des göttlichen Lebens, die sich als Thesis, Antithesis und Synthesis zu einander verhalten, sind absolute Momente. Denn der Vater ist die ganze göttliche Wesenheit unter der Form der absoluten Gegebenheit, der Sohn das ganze und vollkommene Abbild des Vaters unter der Form des freien Gesetztseins durch den Vater, der heilige Geist die absolute Affirmation der Wesensidentität beider. Die Absolutheit der drei Momente schließt jede über die Dreizahl hinausgehende Pluralität aus, eine solche gäbe es nur dann, wenn der Sohn nur partiell den Vater darstellte und demnach noch andere ergänzende Momente zur vollen Selbstobjectivirung des Vaters nothwendig wären — woran sich als weitere Folge die Nothwendigkeit mehrfacher partieller Vermittelungen der mehrfachen Abbilder mit dem Urbilde schlöße. Damit würde aber in Gott das absolute Vermögen der Selbstreproduction, im Sohne die vollkommene Ebenbildlichkeit mit dem Einen Vater, und im heiligen Geiste die absolute Einheit von Vater und Sohn in Abrede gestellt, und das absolute Leben einer räumlichen Verendlichung unterstellt. Eben so wenig, als eine solche räumliche Verendlichung zulässig ist, darf Gottes absolutes Leben unter das Gesetz der Zeit gestellt werden; da Gott seinem Begriffe zufolge der Urlebendige ist, so muß er als der von Ewigkeit her Thätige gedacht werden, demnach haben auch die drei constitutiven Momente seines Lebens von Ewigkeit bestanden — Gott wäre sonst nicht von Ewigkeit her ganz selbst, ganz Gott gewesen. Der göttliche Selbstproductionsprozeß wird aber dadurch, daß er über die Zeit hinausgestellt ist, von selbst zu einem ewigen Prozesse; denn eben so wenig, als er einen zeitlichen Anfang hat, kann er ein zeitliches Ende haben — wo aber die Schranken der Vergangenheit und Zukunft wegfallen, gibt es nur eine ewige Gegenwart. Diese fällt zusammen mit reiner, jeden vorausgehenden Zustand absoluter oder relativer Potenzialität ausschließender Actualität, die, weil um ihrer selbst

willen seiend, keinen Abschluß in Form des Stillestehens oder Fertigwerdens haben kann.

Indem der Vater mit Bewußtsein und Willen sich im Sohne objectivirt, bethätigt und offenbart er sich als Persönlichkeit; da er im Sohne das ihm absolut Gleiche setzt, so ist auch dieser ein persönliches Wesen, und nicht minder der heilige Geist, welcher die Identität beider bezeugt. Der göttliche Selbstproductions- und Selbstergründungsprozeß ist demnach ein Personificationsprozeß — und als absoluter Prozeß ein absoluter Personificationsprozeß, der sich in drei realen absoluten Momenten vollführt, indem der Vater absolute Setzung, der Sohn absolute (vollkommen adäquate) Entgegensetzung, und der heilige Geist absolute Synthese beider ist.

§. 40.

3) Der Organismus des göttlichen Lebens. Der absolute Prozeß des göttlichen Lebens vollführt sich in drei realen Momenten, die unter sich unzertrennbar zusammenhängen und sich gegenseitig absolut fordern. Das göttliche Wesen subsistirt in ihnen und nur in ihnen, es gibt keine außer ihnen bestehende oder ihnen gleichsam zu Grunde liegende Substanz; — Gottes Wesen subsistirt in absoluter Concretheit, in Gott ist Alles Er selbst, er ist die absolute Persönlichkeit, und persönliches Selbstbewußtsein ist die absolute Form seines Wesens.

Die drei realen Momente des absoluten Selbstdenkens Gottes haben jeder ihre eigenthümliche Bedeutung, und stehen jeder in einem eigenthümlichen Verhältnisse zu den beiden anderen. In jedem der drei ist das ganze göttliche Wesen enthalten, aber immer auf eine besondere und eigenthümliche Weise, welche Besonderheit und Eigenthümlichkeit das Mit- und Zugleichsein der beiden anderen fordert, auf daß sich das Eine und stets sich gleiche Sein nach allen seinen wesentlichen Beziehungen darstelle. Im Vater stellt sich das Eine göttliche Sein als das Durch-sich-sein Gottes dar, im Sohne bezeugt es sich dem Vater als solches, im heiligen Geiste bezeugt sich die Wesensgleichheit beider und damit das Sein des Sohnes aus dem Vater und das Durch-sich-sein des Vaters.

Von dem, die immanenten Verhältnisse des göttlichen Lebens begründenden realen Sichselbsthervorbringen oder realen Selbstdenken Gottes ist das formale Wissen und Denken zu unterscheiden, welches in jedem einzelnen der drei Coefficienten des göttlichen Lebens statt hat und statthaben muß, weil die göttliche Substanz, wie sie überhaupt denkende Substanz ist, so auch in jedem einzelnen der drei Coefficienten denkende Substanz ist. Dieses Denken jedes einzelnen Coefficienten, dem die beiden anderen Coefficienten schon real gegenüberstehen, kann kein reales Denken mehr sein, sondern nur formales Unterscheiden seiner selbst von den beiden anderen schon vorhandenen und ihm real gegenüberstehenden Coefficienten des göttlichen Lebens. Insofern jeder einzelne Coefficient des göttlichen Lebens sich von den beiden anderen mitconstituirenden Coefficienten des göttlichen Lebens denkend unterscheidet, kommt ihm, wie jedem creatürlichen Geiste, formales Selbstbewußtsein zu; wie er durch den realen Denkprozeß der göttlichen Substanz als besonderer Moment den beiden übrigen gegenüber gestellt ist, so weiß er sich auch als besonderen Moment und Coefficienten gegenüber den beiden anderen, und stellt sich ihnen denkend als solchen gegenüber. Darum muß jedem einzelnen Coefficienten des göttlichen Lebens im Besonderen persönliches Sein und Bewußtsein zuerkannt werden, und das Eine Leben des persönlichen Gottes wird deßhalb mit Recht ein dreipersönliches Leben genannt — Gott subsistirt in drei Personen, deren jede absolut ist, weil in jeder das ganze göttliche Sein ist — deren jede von der anderen verschieden ist, weil das Eine göttliche Sein in jeder auf andere Weise ist — die aber alle drei nur Ein absolutes Wesen sind, weil in allen dreien das Eine absolute göttliche Sein ist.

Das reale Selbstdenken der göttlichen Substanz begründet die Verhältnisse der drei göttlichen Personen zu einander; im formalen Selbstbewußtsein der einzelnen Personen werden diese Verhältnisse denkend verinnert. In Gott wäre nicht das vollkommene Bewußtsein und Verständniß seiner selbst, wenn seine inneren Lebensverhältnisse nicht auch von jedem constitutiven Coefficienten seines Lebens denkend aufgefaßt und verinnert würden.

Im realen Selbstdenken affirmirt sich Gott ewig als den Einen und sich selbst Gleichen, im formalen Selbstdenken

bringen sich die drei göttlichen Personen die inneren Unterschiede und organischen Verhältnisse des göttlichen Lebens zum Bewußtsein. Im realen Selbstdenken bringt sich Gott ewig als den Dreieinigen hervor, im formalen Selbstdenken jeder der drei Personen weiß sich Gott ewig als den Dreieinigen.

Die reale Selbsthervorbringung ist zunächst denkendes Schauen des ganzen, Einen göttlichen Lebens, das formale Denken und Wissen der einzelnen Personen ist zunächst das Denken und Wissen des Besonderen, Eigenthümlichen, was in dem Einen absoluten Leben Gottes statthat.

Gleichwie aber das reale Selbstdenken des Einen Gottes sich nothwendig in drei realen Momenten vollführt, so kann auch keine der drei göttlichen Personen sich formal denken, ohne zugleich die beiden anderen mitzudenken. Der Vater kann sich als Vater nur in seinem Unterschiede vom Sohne denken; und insofern er sich als Gott weiß, muß er sich zugleich als denjenigen denken, der mit dem göttlichen Sohne im heiligen Geiste Eins ist. Das Gleiche hat bei den beiden anderen göttlichen Personen statt, weil jede nebstdem, daß sie sich nach ihrer durch den Gegensatz zu den beiden anderen Personen bestimmten Eigenthümlichkeit weiß, zugleich auch sich als göttlich weiß, und daher, wenn sie sich als Coefficienten des göttlichen Lebens denkt, zugleich die beiden anderen Coefficienten desselben göttlichen Lebens nothwendig mitdenken muß.

Dritte Abtheilung.

Kosmotheologie.

§. 41.

Aus dem in der Kosmologie aufgezeigten Hinweise des speculativen Weltbewußtseins auf Gott hat die speculative Theologie das Daß, Was und Wie der göttlichen Existenz, oder Sein, Wesen und Form der höchsten, absoluten und allbedingenden Causalität erhoben. Die speculative Nothwendigkeit, welche in dem auf diesem Wege gewonnenen Verständnisse der göttlichen Causalität liegt, involvirt nun auch eine Nothwendigkeit für das Verständniß dessen, was durch die göttliche Causalität gesetzt worden; das Daß, Was und Wie der creatürlichen Existenzen, welches in der speculativen Kosmologie nach seiner vom Standpunkte des selbstbewußten Denkens nothwendig anzuerkennenden thatsächlichen Richtigkeit aufgezeigt worden, findet in der richtig erfaßten Gottesidee den tiefsten Grund seiner speculativen Nothwendigkeit. Diese letzte und höchste Erklärung der im speculativen Weltbewußtsein enthaltenen Thatsachen aus dem Gedanken des höchsten, absoluten und allbedingenden Prius, der außer-, über- und vorweltlichen göttlichen Existenz — ist Aufgabe der speculativen Kosmotheologie. Die speculative Theologie hat Bestand, Beschaffenheit und Zweckbestimmung der gegebenen Welt auf Gottes Können, Denken und Wollen zurückgeführt; der Kosmotheologie kommt es nun zu, aus der Idee der göttlichen Denk- und Willensmacht die in der Kosmologie als speculative Wahrheit erhobene gedankenmäßige Bestimmtheit in Bestand, Beschaffenheit und Zweckbestimmung der Welt abzuleiten — oder mit andern Worten: die Kosmotheologie hat die realen Bedingungsverhältnisse der gegebenen Welt aus ihrem letzten und absoluten realen Grunde zu deduziren.

Die Welt ist das Werk eines intelligenten selbstmächtigen Schöpfers. Bevor sie in's Dasein tritt, muß sie schon im Verstande ihres Ur-

hebers existiren; ihre erste Existenz ist demnach ihr vorzeitliches ideales Dasein im göttlichen Denken. Die reale Setzung der Welt in die Zeit durch den göttlichen Willen mit allen zur Verwirklichung des göttlichen Weltplanes erforderlichen Bedingungen verhält sich zu jener idealen Conception nothwendig als Posterius; das Dritte und Letzte endlich ist die auf Grund der göttlichen Setzung vor sich gehende selbsteigene Bethätigung der von Gott gesetzten Weltkräfte zur vollkommenen und adäquaten Nachbildung des in Gottes Denken präsenten Welturbildes, mit dessen Darstellung ihr überzeitliches Ziel erreicht ist. Die kosmotheologische Deduction der absoluten Bedingungsverhältnisse der gegebenen Weltwirklichkeit hat also a) mit der Reduction des vorzeitlichen Weltgedankens in Gott zu beginnen, b) sodann auf dessen Verwirklichung durch den göttlichen Willen überzugehen, und c) mit der Finalbeziehung der gottgesetzten Weltkräfte auf das göttliche Denken und Wollen abzuschließen.

§. 42.

a) Die vorzeitliche Idee der Welt ist der in Gottes Verstande ewig präsente Weltgedanke. Dieser Gedanke läßt sich im Allgemeinsten bestimmen als Gottes Gedanke von Demjenigen, was nicht Er selbst ist; die göttliche Weltidee ist der Gedanke Gottes von einem Anderen außer ihm, der Gedanke von seinem Nicht-Ich. Vermöge der absoluten Bestimmtheit des göttlichen Lebens muß auch das auf sein Nicht-Ich sich beziehende Denken Gottes eine absolute Bestimmtheit an sich tragen, die vom menschlichen Geiste als denknothwendige Bestimmtheit der Weltidee aufzufassen ist. Diese denknothwendige Bestimmtheit reduzirt sich auf drei Hauptmomente, in welchen die absolute Bedingtheit des göttlichen Weltgedankens und damit die Summe des speculativen Verständnisses desselben enthalten ist; nämlich:

α) Der Gedanke vom Nicht-Ich ist ein in Gott nothwendig vorhandener Gedanke. So wahr Gottes Selbstwissen ein absolut vollkommenes Selbstverständniß ist, so gewiß muß sich Gott nicht nur als das erfassen, was er wirklich ist, sondern auch als dasjenige, was nicht auf andere Weise sein kann; damit ist aber auch schon der Gedanke an die Möglichkeit eines auf andere Weise existi-

renden Seins involvirt, und dieser Gedanke bildet das ewige und nothwendige Correlat des göttlichen Wissens um das eigene Sein, weil das Wissen Gottes um sich nothwendig und von Ewigkeit her das vollkommenste Selbstwissen sein muß.

β) Gottes Gedanke vom Nicht-Ich ist nothwendig das Posterius des göttlichen Wissens um das eigene Selbst. Denn Gott braucht sich nicht erst am Gedanken desjenigen, was nicht Er ist, zum Bewußtsein dessen zu bringen, was er ist; er wäre sonst nicht der Absolute, und sein Selbstdenken nicht absolutes Selbstdenken. Hiedurch ist aber nicht ausgeschlossen, daß jener Nicht-Ich-Gedanke das nothwendige Ergebniß des absoluten Selbstdenkens, und darum ein ewiger und nothwendiger Gedanke in Gott sei, welcher jedoch ewig und nothwendig den göttlichen Selbstgedanken als unbedingtes Prius voraussetzt.

γ) Gottes Gedanke vom Nicht-Ich schließt einen nothwendigen Inhalt in sich, welcher durch den Inhalt des göttlichen Selbstdenkens absolut bedingt ist. So gewiß Gott sich selbst als das absolute Sein denkt, muß er sein Nicht-Ich als bedingtes Sein denken; er kann es nicht als Absolutes denken, ohne seine eigene Absolutheit aufzuheben. Demzufolge kann es ihm weder als absolute Verneinung seiner selbst, die eine Aufhebung seiner selbst wäre — noch als eine absolute Bejahung seiner selbst, die einer nochmaligen Wiederholung seiner selbst gleich käme, denkbar sein. Als außer ihm Seien des kann er nur dasjenige noch möglich denken, durch welches das, was er an sich selbst bejaht, verneint wird — und umgekehrt das bejaht wird, was er an sich selbst verneint. Das außer Gott noch mögliche Sein muß daher von Gott als bedingte Bejahung, und darum zugleich als bedingte Verneinung der göttlichen Wesenheit — d. i. als contradictorisch-conträrer Gegensatz zum Wesen Gottes gedacht werden. Wenn daher Gott sich selbst als wesenhafte Einheit in formaler Mehrheit erfaßt, so muß er sein Nicht-Ich als Wesensmehrheit in formaler Einheit denken. Wenn Gott in jedem Terminus seines substanziell Einen Wesens sich als denselben Einen Gott weiß, so muß er jedes einzelne constitutive Moment seines Nicht-Ich als ein solches erkennen, welches sich den beiden übrigen als ein wesenhaft Anderes gegenüberstellt, und daher im Gegensatze zur absoluten und persönlichen Einheit

Gottes nur eine relative und unpersönliche Einheit mit den beiden anderen constituiren kann. Wenn in Gottes absolut Einem Wesen jeder der drei Termini das Eine Ganze darstellt, so muß umgekehrt jedes Glied jener unpersönlichen und relativen Einheit vor Gott als ein constitutiver Theil des unpersönlichen und relativen Ganzen gedacht werden; diese Eigenschaft eines Theilgliedes drückt exact das Nicht-Mehr und Nicht-Weniger der Bedeutung aus, welche jedem der drei constitutiven Glieder des kosmischen Ganzen zukommt, welches weder eine substanziell-inseparable Einheit, noch ein zufälliges, der inneren Nothwendigkeit entbehrendes Zusammensein derselben ausdrückt, da sie vielmehr, wie sie in Gesammtheit die Idee des Absoluten ebensowohl negiren als affirmiren, so auch untereinander sich wechselseitig ebensowohl negiren als affirmiren, und demnach, während sie einander im Wesen ausschließen, in ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit einander voraussetzen und fordern. Wenn das absolute Sein sich in absoluter Entgegensetzung seines Wesens und absoluter Aufhebung der absoluten Entgegensetzung offenbar wird, so muß sich der Gedanke des bedingten Seins im göttlichen Denken als bedingte Entgegensetzung zweier verschiedener Wesenheiten und als bedingte Aufhebung des bedingten Gegensatzes offenbar werden. Der Gedanke einer bedingten Entgegensetzung zweier verschiedener Wesenheiten involvirt die bei qualitativer Seinsverschiedenheit noch als denkbar übrig gelassene Identität der Seinsform, welche im Denken besteht; wie das absolute Denken die wesentliche Form der göttlichen Substanz ist, so muß bedingtes Denken als wesentliche Form der bedingten Substanzen genommen werden. Die beiden qualitativen Gegensätze im Nicht-Ich Gottes müssen demnach im göttlichen Denken als zwei entgegengesetzte Denkprinzipe erscheinen, welche durch ihre formal identische Bethätigung die spezifische Art ihres Bedingtseins affirmiren, wie Gott durch sein Denken seine Absolutheit affirmirt. Das Denken = Streben nach selbstbewußter Verinnerung muß Gott den im Gedanken seines Nicht-Ich eingeschlossenen qualitativen Gegensätzen als etwas mit seinem Wesen Gemeinsames zuerkennen; in der spezifischen Weise des Denkens aber muß sich wieder der contradictorisch-conträre Gegensatz zwischen dem Ich und Nicht-Ich Gottes hervorstellen. Das göttliche Selbst-

denken schließt selbst schon zwei conträre Functionen in sich: das reale und das formale Selbstdenken, welche in der Einheit des absoluten göttlichen Wesens auf unzertrennliche Weise zusammenhängen, indem absolutes Zeugen aus sich selbst und absolute Überzeugung von sich selbst gleichwesentlich zum Begriffe der absoluten Persönlichkeit gehören. Außerhalb des göttlichen Ich werden diese beiden entgegengesetzten Functionen auseinandertreten, und mit Verneinung des ihnen in Gott zukommenden absoluten Charakters auf die beiden qualitativen Gegensätze im göttlichen Nicht-Ich sich vertheilen, und zwar so, daß auf Seite des einen Gegensatzgliedes das Vermögen der wesenhaften Selbstvergegenständlichung mit Ausschluß des formalen Selbstdenkens — auf die Seite des anderen Gegensatzgliedes aber das Vermögen formaler Selbstinnerung mit Ausschluß des Vermögens wesenhafter Selbstvergegenständlichung fällt. Die Idee eines contraponären Verhältnisses zwischen Gottes Ich und Nicht-Ich bringt es aber mit sich, daß durch die hier deducirten bedingten Lebensformen von Natur und Geist das absolute Denkleben Gottes eben so affirmirt wie negirt wird; denn während in Gottes Denkleben der formale Ich-Gedanke aus realer Selbstzeugung hervorgeht, vermag ihn der Geist nur darum zu gewinnen, weil er nicht emanirt; und weil umgekehrt die Natur gleich Gott emanirt, so kann sie den dem Geiste mit den göttlichen Hypostasen gemeinsamen Ich-Gedanken nicht gewinnen. Hierin zeigt sich auch schon, wie die in der göttlichen Denkhandlung absolut geeinigten Gegensätze von Freiheit und Nothwendigkeit im Nicht-Ich Gottes auseinander treten, und den in demselben beschlossenen qualitativen Gegensätzen als spezifische Bestimmtheiten ihrer conträr entgegengesetzten Bedingtheiten zufallen; und zufolge des contrapositiven Verhältnisses beider Gegensätze zu Gott muß abermals der Geist durch die seinem Handeln mit Gottes Handeln gemeinsame Freiheit seine Bedingtheit und Abhängigkeit vom selbstbewußten Denken affirmiren, während die Natur durch die ihr mit Gott gemeinsame absolute und unfehlbare Gesetzmäßigkeit des Wirkens ihre absolute Unfähigkeit einer selbstbewußten Beziehung auf sich bekunden muß. Aus der Reflexion auf das formale Selbstdenken Gottes ergibt sich uns die Nothwendigkeit einer weiteren Diremtion von conträren Gegensätzen, die in Gott zur

absoluten Einheit beschlossen sind, im Nicht-Ich Gottes aber nothwendig auseinander treten müssen. Der formale Selbstgedanke in Gott ist sowohl als Wissen um seine Gottheit als auch als Erkennen seines außergöttlichen Nicht-Ich einerseits ein Wissen aus sich selbst, andererseits ein Wissen aus Anschauung eines Anderen — einerseits ein Wissen vom Sein und Grund, andererseits ein Wissen um das aus dem realen Grunde herausgesetzte Erscheinende — einerseits ein Wissen von idealer Einfachheit, andererseits ein Wissen von abstracter Allgemeinheit. Diese Gegensätze fordern außerhalb des absoluten, Einen göttlichen Wesens ihre gesonderten entgegengesetzten Träger, als welche sich abermals die qualitativ verschiedenen Denkprinzipe des Geistes und der Natur darbieten, wobei der in Nachaußenstellung ihres Wesens aufgehenden Natur das anschauende, vorstellende, durch Abstraction sich verallgemeinernde Erscheinungswissen — dem seine Selbstverinnerung durchsetzenden Geiste aber das ideale Denken, das Erkennen aus sich, das Grundwissen zufällt. Endlich ist in das Selbstdenken Gottes auch noch der in der Absolutheit seines Wesens absolut ausgeglichene Gegensatz der numerischen Einheit und Mehrheit aufgenommen; im außergöttlichen Auseinandertreten desselben muß sich auf der einen Seite die Einheit der Mehrheit, auf der anderen die Mehrheit der Einheit unterordnen. Die Obmacht der Einheit über die Mehrheit muß auf jene Seite fallen, auf welcher das Einzelne aus realer Wesenstheilung des Ganzen herausgesetzt wird, und das demnach einen Bruchtheil des Ganzen darstellt — also auf Seite der Natur, die somit im numerischen Sinne nur Eine sein kann; dem entgegen muß die Prävalenz der Mehrheit über die Einheit in die geistige Ordnung fallen, die demnach nothwendig ein aus vielen untheilbaren Monaden bestehendes Ganzes bildet. Die Contrapositivität der beiden gesonderten Sphären der Geist- und Naturwelt zum göttlichen Wesen und Leben offenbart sich darin, daß, während Gott durch reale Wesenssetzung seine absolute und darum untheilbare Einheit affirmirt, die Natur in ihren durch reale Wesenstheilung herausgesetzten Producten sich überall als gebrochene und theilbare Einheit darstellen und wahrnehmen muß; und während andererseits jeder Terminus der formalen Mehrheit in Gott durch den formalen Ich-Gedanken sich als absolutes Glied einer absoluten persönlichen Ein-

heit affirmirt, muß jeder einzelne Geist sich als bedingtes Glied eines unpersönlichen, collectiven Ganzen affirmiren. Der in die Kategorie der Quantität fallende Gegensatz von Geist- und Naturwelt bedeutet im tiefsten Grunde den nach Außen geworfenen und hiedurch getheilten und verendlichten Reflex der in Gottes Sein absolut identischen Einheit und Allheit, woraus sich für das creatürliche Leben die numerische Vielheit ergibt, die sich im Naturleben ausschließlich auf das Erscheinende bezieht, weil es in Erscheinungen aufgeht — in der Geistwelt aber auf die wesenhafte Subsistenz als nothwendige Voraussetzung des formalen Selbstdenkens. In beiden Sphären des creatürlichen Daseins muß die absolute Einheit und absolute Allheit negirt sein, und bleibt nur die Vielheit übrig, welche bei noch so großer Zunahme das ἄλλο γένος der mit der absoluten Einheit zusammenfallenden absoluten Allheit nimmer erreichen kann. Allheit bedeutet für Gottes Wesen dieß, daß er Alles durch sich, in sich und für sich ist und hat, und in absoluter Selbstständigkeit und Abgeschlossenheit seines Wesens und Lebens besitzt und genießt; während jede Creatur als ein Bedingtes unmittelbar und mittelbar an alle anderen Bedingtheiten — und weil ihr endlich und letztlich die Gesammtheit derselben nicht genügen kann, in höchster Beziehung an Gott als Erstes und Letztes angewiesen ist. Die über die Dreizahl hinausgehende Mehrheit ist durch die Bedingtheit der Creatur gefordert; denn eben darin, daß sich das göttliche Leben in drei und nicht mehr Terminen abschließt, besteht seine Absolutheit. Gleichwohl ist das Gesetz des heiligen Dreiklanges auch allem creatürlichen Sein und Leben eingeordnet, und alle Reiche und Sphären desselben gliedern sich bis in's Einzelnste nach einem ternaren Rhythmus. Alle Harmonien des creatürlichen Universums aber sind im Menschen zusammengefaßt, welcher als Drittes neben Geist und Natur tritt. Als bedingte Aufhebung zweier bedingter Wesenheiten bildet der Mensch das dem Schlußmomente des göttlichen trinaren Selbstverwirklichungsprozesses entsprechende Schlußglied im göttlichen Gedanken des außergöttlichen Nicht-Ich. Während Gott im heiligen Geiste seine substanzielle Identität affirmirt, muß er im Menschen die substanzielle Verschiedenheit von Geist und Natur affirmirt denken, deren contraponärer Gegensatz die Möglichkeit einer dritten von beiden verschiedenen Substanz nicht mehr zuläßt

und daher nur in einer formalen Synthese sich abschließen kann. In dieser hat das im bedingten Gegensatze qualitativ verschiedener Wesenheiten eingeschlossene bedingte Füreinander derselben seinen Ausdruck zu finden, gleichwie im heiligen Geiste das absolute Füreinander der beiden absoluten antithetischen Momente des göttlichen Lebens sich vergegenständlicht. So wahr aber im Menschen der durch die Contrapositivität der Creatur zu Gott involvirte Wesensternar im bedingten Sein sich vollendet, so gewiß muß der Mensch neben Geist und Natur das ergänzende dritte Wesen bilden, so daß demnach Geist und Natur in ihrer synthetischen Einigung etwas spezifisch Anderes sind als außerhalb derselben, und demnach ihr eigenthümliches und unverlierbares Wesen sich der besonderen Bestimmtheit des menschlichen Wesens unterwerfen muß. Im absoluten Leben Gottes schließt sich der Prozeß des realen Selbstdenkens in Einem absoluten Momente ab; in der Dialektik des göttlichen Weltgedankens geht das entsprechende synthetische Schlußglied in eine collective Mehrheit auseinander, welche bereits durch den nothwendigen Inhalt des göttlichen Gedankens von der Geist- und Naturwelt involvirt ist, indem einerseits die Geistwelt eine reale Wesensvielheit in sich schließt, andererseits in der begrifflichen Allgemeinheit der natürlichen Gattungseinheit eine Mehrheit individueller Existenzen eingeschlossen ist, welche sich zur synthetischen Vereinigung mit dem Geiste darzubieten haben. Als Synthese aus Geist und Natur ist der Mensch der Inbegriff aller creatürlichen Bedingtheit, die reale, personifizirte Idee der Bedingtheit, und als solche der Mittel- und Gipfelpunkt der Schöpfung, die vollkommene und abschließende Verwirklichung des Nicht-Ich Gottes. Er bildet mit den durch ihn vorausgesetzten Wesenheiten des Geistes und der Natur den nothwendigen Inhalt der Weltidee, deren organische Relationen sich aus dem göttlichen Selbstgedanken als Reflex desselben in dem nicht abzuweisenden Gedanken von dem möglichen Nicht-Ich Gottes absetzen. Gott muß den Gedanken der Welt nothwendig als Verneinung seiner selbst fassen, und schaut in deren organischen Relationen den in die wesenhafte Negation seiner Absolutheit geworfenen Reflex des göttlichen Selbstgedankens. Gott schaut im Weltgedanken das von seinem Selbstgedanken unabtrennliche Gegenbild seiner selbst, er erkennt aus sich die Welt als die in die absolute Form des gött-

lichen Lebens hineingebildete Negation des absoluten Wesens, er erkennt sie als den in der formalen Identität mit dem nothwendigen göttlichen Sein die Möglichkeit seines Bestehens findenden wesenhaften Gegensatz seiner selbst, als das aus seinem Selbstgedanken erzeugte Gegenbild seines dreieinigen Wesens.

§. 43.

b) Die zeitliche Schöpfung der Welt. Wie der göttliche Weltgedanke, so ist auch dessen Verwirklichung eine Affirmation der göttlichen Absolutheit und der creatürlichen Bedingtheit. Die Momente aber, in welchen sich die Absolutheit der göttlichen Schöpfermacht bethätigt, treten durchgängig in Gegensatz zu den Momenten, in welchen die Conception des göttlichen Weltgedankens die Absolutheit des Concipirenden affirmirt. Während nämlich der Weltgedanke in Gottes Bewußtsein ein ewiger Gedanke ist, fällt die Schöpfung nothwendig in die Zeit; während Gott den Weltgedanken aus sich, aus seinem absoluten Wesen schöpft, schafft er die Welt aus Nichts; während der Weltgedanke ein nothwendiges Product des göttlichen Selbsterkennens ist, ist die Schöpfung das Product seines freien Wollens.

1) Die Schöpfung fällt nothwendig in die Zeit; die Welt nimmt ihren Anfang in der Zeit, während Gott als der Ewige ohne Anfang ist. Ehe Gott die Welt produzirt, muß er sich selbst setzen; die Selbstsetzung des Absoluten ist die nothwendige Vorbedingung der Setzung des Bedingten durch das Absolute; der Act, durch welchen Gott sich als den absoluten Dreieinigen hervorbringt, geht nothwendig dem Acte vorher, durch welchen Gott das trinare Gegenbild seines absoluten Seins, Wesens und Lebens realisirt. Die Welt hat demnach einen Anfang, mit welchem die Zeit beginnt; was hinter diesem ersten Zeitmomente zurückliegt, ist die anfanglose Ewigkeit, deren Inhalt über aller Zeit steht, weil er alles Werden und Vergehen, alle Vergangenheit und Zukunft ausschließt. Die Welt wäre nur dann gleichewig mit Gott zu nehmen, wenn sie kein Product — oder ein nothwendiges Product der göttlichen Schöpferthätigkeit wäre; in diesen beiden Fällen aber würde Gott nicht mehr als der Absolute gedacht,

welcher er doch seinem Begriffe nach ist. Die Zeit beginnt mit dem Schöpfungsacte; die Idee der Schöpfung steht über der Zeit, das Geschaffene fällt unter die Zeit, trägt aber als Gegenbild des ewigen absoluten Seins die Signatur des Ewigen, und darin den Hinweis auf eine überzeitliche Bestimmung an sich. Das in dieser Bestimmung gezeigte End-Ziel der Creatur setzt einen Anfang der Entwickelung, und somit einen Anfang des Seins voraus; widrigenfalls würde man auf die undenkbare Vorstellung eines dem Beginne der Entwickelung vorausgehenden anfanglosen Zustandes todter Unthätigkeit geführt werden, aus welchem die in den Schooß der Ewigkeit versenkten Weltkräfte durch den Ruf der Gottheit entbunden worden wären.

2) Die Idee des absoluten Wesens verträgt sich eben so wenig mit der Annahme, daß die Welt ein nothwendiges Product — als mit jener anderen, daß sie kein Product der göttlichen Schöpferthätigkeit sei. Im ersteren Falle wäre sie von göttlicher Wesenheit, weil aus dem göttlichen Lebensprozesse herausgesetzt; im letzteren Falle wäre ihre Wesenheit in formloser Existenz coätern neben Gott bestanden, und Gott nur der Bildner einer ohne seinen Willen bestehenden Welt. Unter Zurückweisung dieses aus den falschen Prämissen eines irrthümlichen Monismus und Dualismus sich ergebenden dilemmatischen Schlusses bleibt als denkbares Drittes nur noch die Erschaffung der creatürlichen Substanzen aus Nichts durch den göttlichen Willen übrig. Die Schöpfung ist nicht bloße Formgebung, sondern Wesenshervorbringung; das Hervorgebrachte ist aber nicht Wesensausfluß, sondern Willenssetzung Gottes.

3) Der schaffende Wille Gottes kann als absoluter Wille eben so wenig von einer über Gott stehenden Nothwendigkeit, als von einem inneren Bedürfen des schaffenden Gottes abhängig sein. Gott wäre nicht der Absolute, wenn er nicht in seinem eigenen Sein und Leben das vollkommenste Genügen fände. Der schaffende Wille muß demnach als ein von jeder äußeren und inneren Nöthigung freier Wille, als ein über jedes Sollen und Müssen erhabener, souverainer Wille gedacht werden. Eben so wenig aber kann die absolute Freiheit des göttlichen Willens mit einer absoluten Willkür identifizirt werden; denn das Vermögen der Willkür setzt einen noch unent-

schiedenen Zustand des Willens voraus, ist also ein unvollkommener Zustand einer noch unvollendeten Willenskraft. Gott ist über den Zustand einer bloßen Potenzialität absolut hinaus, sein Wille demnach von Ewigkeit her ein entschiedener und bestimmter Wille; dasjenige aber, wodurch er von Ewigkeit her bestimmt ist, ist die Güte des göttlichen Wesens. In der dem göttlichen Willen immanenten Güte liegt demnach von Ewigkeit her der Antrieb zum Schaffen, d. i. zur Verwirklichung des geschöpflichen Gegenbildes der göttlichen Absolutheit. Dieser Trieb des guten Willens wird Liebe genannt; die Liebe ist demnach das dem absoluten und absolut freien Willen innerlichst eigene Motiv des Schaffens. Die Freiheit des schaffenden Willens besteht darin, daß er durch nichts Anderes, als durch seine eigene Güte zum Schaffen bestimmt wird; einen anderen Antrieb zum Schaffen kann es für Gott nicht geben, weil außer Gott, der absoluten Güte, uranfänglich nichts Anderes besteht. Wie die Idee der Welt von Ewigkeit her in Gottes Denken präsent gewesen, so hat auch sein liebender Wille von Ewigkeit her die Verwirklichung der Weltidee beschlossen. Der Weltgedanke hat als Gedanke vom Nicht-Ich Gottes einen nothwendigen Inhalt, — der Entschluß, ihn zu verwirklichen, stammt aus dem freien Wollen Gottes, und obschon man nicht denken kann, daß Gottes guter Wille die Welt als ein Gutes nicht schaffen und ihre guten Zwecke nicht gewollt hätte, so ist doch schon durch den Begriff des Wollens als solchen die Anerkenntniß involvirt, daß sich Gott auch zum Nichtschaffen hätte bestimmen können. Nicht der nothwendige Gedanke mit seinem nothwendigen Inhalte, sondern die selbsteigene Güte Gottes, Gott selbst ist sich das Motiv zum Schaffen gewesen, und war es sich von Ewigkeit her, weil er von Ewigkeit her der absolut Gute gewesen.

§. 44.

c) **Der überzeitliche Zweck der Welt** wird aus der Zurückbeziehung der gegebenen Welt auf ihre vorzeitliche Idee erkannt. Diese in Gottes Denken ewig präsente Idee der Welt ist die höhere **Wahrheit**, die allem creatürlichen Sein und Leben zu Grunde liegt, und in dessen actueller Bethätigung zum lebendigen Ausdrucke kommen soll. Die vollkommene Nachbildung und Darstellung der

göttlichen Weltidee ist das letzte Ziel der creatürlichen Lebensentwickelung im Allgemeinen und in jeder besonderen Sphäre des Weltdaseins. In diesem letzten und höchsten Ziele der Weltentwickelung ist alles Gute zusammengefaßt, welches in der Absicht des guten Schöpferwillens gelegen und nach seiner Möglichkeit in den geschaffenen Weltkräften enthalten ist. Durch Actualisirung seiner potenziellen Güte wird das Geschöpf vollkommen; vermöge der allem Lebendigen auf seine Weise eigenen Wahrnehmungsfähigkeit aber schließt die realisirte Vollkommenheit des Geschöpfes auch nothwendig seine Seligkeit, d. i. das Innewerden der in seiner Vollkommenheit allseitig verwirklichten harmonischen Verhältnisse, in sich. In der erreichten Vollkommenheit und Seligkeit der Creatur erfüllt sich die Absicht des guten Schöpferwillens; sie sind daher der dem Motiv des Schaffens entsprechende Erfolg der Weltwerdung und Weltentwickelung. In seiner absoluten Bedürfnißlosigkeit ist jedoch Gott keineswegs auf den bedingnißweisen Eintritt dieses Erfolges angewiesen, indem weder seine Vollkommenheit noch seine Seligkeit durch die Vollkommenheit und Seligkeit des Geschöpfes gemehrt werden kann; eben so wenig ist die absolute Wahrheit seines Weltgedankens vom bedingnißweisen Eintritte der von ihm bedingnißweise gedachten Vollendung und Beseligung des Geschöpfes abhängig, sondern behauptet schlechthin ihr Recht und ihre Ehre vermöge der in ihr sich aussprechenden Macht, Weisheit und Heiligkeit dessen, der sie von Ewigkeit gedacht. Gleichwohl läßt sich der Entschluß zur freien Verwirklichung des nothwendigen Weltgedankens mit Rücksicht auf die Güte des göttlichen Willens nur aus der unfehlbaren Voraussicht einer größten Summe von Güte und Wohlsein der Creaturen erklären. Zu einem unseligen Dasein kann nur die freie Creatur sich vollenden, bleibt aber auch dann noch immerfort ein stummer Zeuge der überaus großen Güte Gottes, nach deren Absicht auch die unselig gewordene hätte selig werden sollen; und eben nur in Folge der endlichen Unabweisbarkeit dieser Überzeugung kommt es, daß das durch eigene Schuld verkommene Geschöpf sich nicht bloß unglücklich, sondern unselig fühlt.

Die den Weltkräften eingeschaffene Möglichkeit des Guten ist die von Gott grundgelegte Harmonie des Weltdaseins als Nachhall und Gegenlaut der ewigen Urharmonien seines eigenen Wesens. In der unmittelbaren, aus immanenter Nöthigung hervorgehenden Selbst-

bethätigung der Naturkräfte klingt die göttliche Urharmonie auch unmittelbar nach; kraft der ihnen eingebornen Gesetzmäßigkeit verläuft das Leben der Natur in einer durch indeclinable Verhältnisse des Maaßes, der Zahl und des Gewichts geregelten Ordnung — die Mathematik ist die unfehlbare Wahrheit der Natur, ihr Gesetz die den natürlichen Kräften aufgedrückte göttliche Signatur, ihr wesenhafter Ausdruck im Walten der natürlichen Kräfte der ewige, unwandelbare Rhythmus, in welchem die gottgedachte Idee der Natur ihre unmittelbare Darstellung findet. Die Harmonien der Naturwelt sind das Gegenbild einer durch qualitativ andere Bedingungen zu verwirklichenden Eurythmie im Reiche der reinen Geister, die auf freie Selbstbestimmung und freithätige Verwirklichung der ihrem Dasein zu Grunde liegenden Lebensidee angewiesen sind, und durch Affirmation derselben in einem Reiche höherer Harmonien sich einbürgern, welche ihnen im selbstbewußten und selbstthätigen Vernehmen des seligen Einklanges ihrer Wesenheit mit dem idealen, gottgedachten Weltzusammenhange aufgehen. Vermöge seiner Freiheit ist das sittliche Geistwesen wohl auch im Stande, der Idee seines Lebens zu widersprechen, in diesem Widerspruche sich zu verfesten und wider das Anfluthen der himmlischen Wohllaute gleichsam zu versteinern; der Rhythmus der Weltordnung wird aber hiedurch nicht gestört, da er tiefer angelegt ist, als eine creatürliche Kraft reicht, die ihr Gesetztsein durch Gott niemals aufheben kann. Ein freies Wesen kann wohl seinen eigenen Willen verkehren, aber sein Sein hat es nicht in seiner Gewalt, und dieses muß, wofern es nicht freiwillig der Idee seines Lebens sich unterwirft, unfreiwillig der gottgedachten Harmonie des Ganzen sich einfügen; die schmerzvolle Zerrissenheit seines verfehlten und widerspruchvollen Daseins gehört ihm allein, die gottgeschaffene Güte seines dem Willen der Selbstzerstörung entrückten Seins gehört der Harmonie des Ganzen. Im Bereiche der sittlichen Menschenwelt sollen die auf qualitativ verschiedenen Gesetzen beruhenden Harmonien der Geist- und Naturwelt zu einer höheren Einheit sich zusammenfassen — die tiefsten und höchsten Töne der Weltharmonie sollen in einen mächtigsten und volltönigsten Schlußaccord zusammengreifen. Die Wohlordnung des vollendeten menschlichen Daseins hat demnach, wie das menschliche Dasein schon als solches, die Harmonien der reinen Geist- und reinen Naturwelt zu

bedingenden Voraussetzungen ihrer Verwirklichung, und tritt zu jenen als vollendendes Drittes hinzu. In der reinen Naturordnung ist eine actuelle Harmonie vom Anfange her gegeben, in der rein geistigen Sphäre wird sie durch Eine entscheidende That herbeigeführt; im Bereiche der Menschenwelt aber, deren überzeitliche Ordnung an die Bedingungen der natürlichen Ordnung gebunden ist, verwirklicht sie sich als eine geschlossene Summe entscheidender Acte, und gelangt daher am spätesten zur vollen Ausgeburt, weil das Edelste und Höchste am Spätesten zur Reife gelangt. Wenn die rythmische Ordnung des Einen Naturganzen der Eurythmie des geistigen Äonenreichs als symbolisirendes Gegenbild und Nachbild gegenübertritt, so verhält sie sich zu der im Bereiche der Menschenwelt grundgelegten Wohlordnung überdieß als Substrat, Vorbild und coefficirendes Agens; die Natur ist daher, soweit sie ein über ihre immanente Gesetzmäßigkeit und Wohlordnung hinausreichendes Ziel verfolgt, in eine solidarische Wechselgemeinschaft mit dem freien und selbstbewußten Geistleben des Menschen hineingezogen, und innerhalb dieser Sphäre — aber auch nur in dieser — in Bezug auf Güte und Wohlsein vom freithätigen Verhalten des Geistes abhängig, der den für sich erworbenen Segen oder Fluch auch in die Kreise der an ihn gewiesenen Naturwirklichkeit verpflanzt. Die drei Reiche der Geist-, Natur- und Menschenwelt bilden drei organisch abgeschlossene, selbstständige Sphären, zwischen welchen aber wieder eine bis in's Einzelnste gehende organische Relativität walten muß. Es ist vielleicht erlaubt, anzunehmen, daß nach einer prästabilirten Ordnung aus der Einen Natur sich eben so viele kosmische Individuen herausbilden, als es reine Geister gibt, und jeder besondere himmlische Körper zu einem besonderen Engelgeiste gleichsam als entsprechender Ton in Beziehung stehe, beide aber eines mit ihrer besonderen Relation zusammenstimmenden dritten Wesens harren, welches die Wohlklänge beider vernimmt, in sich zusammenfaßt, und durch seinen ihm eigenthümlichen Rythmus ergänzt und volltönig macht; demnach würde auch die von Gott beschlossene Zahl der Menschen jener der Sterne und Engel entsprechen, und die Vollendung der irdischen Zeiten mit der Weltvollendung überhaupt zusammenfallen, der Weltenchor aber aus einer unermeßlichen Zahl von Dreiklängen sich zusammenfügen, aus deren unermeßlich vielen, alle Ton-

verhältnisse erschöpfenden Verknüpfungen und Verschlingungen die Fülle unerschöpflich reicher und tiefer Harmonien quellen müßte, in deren Vernehmen das selige Wesen aus einer Entzückung in die andere versetzt, und in stets neuem, nimmer ermüdenden Vernehmen und Nachklingen des Vernommenen in den heiligen Frieden des großen Ganzen sich hineintönt.

Die Philosophie des Lebens.

§. 45.

Die Philosophie im Elemente des reinen Gedankens hat mit der Idee der Welt als verwirklichten Ab- und Gegenbildes Gottes abgeschlossen. Der Einklang ihres in drei wesenhaft geschiedenen Sphären sich auswirkenden Lebens soll der Nachklang und Gegenlaut der Harmonien des dreieinigen göttlichen Lebens sein; alle Harmonien des großen Weltganzen aber sollen sich im menschlichen Wesen und Leben als höchster und letzter Vermittelung aller Weltgegensätze vereinen und zusammenfassen, um das vollkommene und vollendete Ab- und Gegenbild des göttlichen Wesens und Lebens darzustellen. In dem seiner metaphysischen Qualität nach unveränderlichen Wesen des Menschen ist zwar jene Harmonie schon in Kraft göttlicher Setzung für immer gegeben und verwirklicht; mit dem gottgesetzten Wesen soll aber auch das Leben des Menschen zusammenstimmen, und diese Zusammenstimmung ist von seiner selbsteigenen Bethätigung abhängig, welche der Beschaffenheit des Wesens gemäß das Ab- und Gegenbild der göttlichen Bethätigung am Menschen sein soll. Nun hat sich Gott an der Welt überhaupt, und am Menschen im Besonderen als Schaffender, Bildender und Weihender bethätigt (§. 36.); dem entsprechen nun als reciproke Thätigkeiten des gottähnlichen Menschen das innerhalb der Gränzen creatürlicher Bedingtheit vor sich gehende menschliche S c h a f f e n, B i l d e n und W e i h e n. Durch diese dreifache Thätigkeit bezieht sich der Mensch actuell auf die gottgedachte Idee seines Wesens, welche die vorbildliche Wahrheit seines freien und selbstbewußten Daseins ist; in der Zurückbeziehung desselben auf jene vorbildliche, gottgedachte Wahrheit besteht sein der Idee gemäßes Leben. Die Darstellung dieses der Idee gemäßen

menschlichen Lebens und Wirkens im Schaffen, Bilden und Weihen ist Inhalt der Philosophie des Lebens. Allgemein genommen fallen diese drei Thätigkeiten als die spezifischen Grundformen aller selbstbewußten und freien Wirksamkeit insgesammt unter den Begriff der sittlichen Thätigkeit; denn das auf den übersinnlichen, idealen Menschenzweck gerichtete Schaffen, welches mit sittlichem Handeln gleichbedeutend ist, schließt die Thätigkeiten des religiösen Weihens und künstlerischen Bildens in sich. Gleichwohl findet ein spezifischer Unterschied zwischen diesen drei Thätigkeiten statt, welcher zunächst durch ihr besonderes Object bedingt ist, indem das Weihen sich unmittelbar auf Gott, das Bilden sich unmittelbar auf die für den Menschen gegebene Naturwirklichkeit bezieht, während das Schaffen als solches die Bethätigung, Bewährung und Vollendung des menschlichen Selbst als Ab- und Gegenbildes des schaffenden Gottes zum Gegenstande, Inhalt und Zwecke hat. Das Schaffen ist Bethätigung der geistigen Selbstheit als solcher in ihrem Unterschiede von Natur und Gott (§. 16.); das Weihen ist selbstthätige Affirmation der creatürlichen Bedingtheit des geistigen Selbst in der Beziehung zu Gott (§. 17.); das Bilden ist ein Handeln, durch welches das von Gott gesetzte Verhältniß des menschlichen Geistes als übersinnlichen Formirungsprinzipes zur inner- und außermenschlichen Natur als sinnlichem, gestaltungsfähigen Stoffe freithätig affirmirt und nachgebildet wird (§. 18.). Insofern nun das auf Gott und Natur sich beziehende weihende und bildende Thun eine von der Beziehung auf den Menschen unabhängige Bedeutung dieser Wesenheiten ausdrückt, tritt das religiöse und künstlerische Denken und Streben mit selbstständiger Geltung neben das sittliche Handeln und Wirken, und die Philosophie des Lebens gliedert sich demgemäß zu drei besonderen Theilen:

Philosophische Ethik,
Religionsphilosophie,
Kunstphilosophie,

welche drei Theile in ihrer organischen Zusammengehörigkeit das gesammte, aus dem Selbst-, Gottes- und Weltbewußtsein des Menschen hervorgehende freie Handeln desselben erschöpfen. Wie nun der Mensch aus dem richtig erfaßten Selbstbewußtsein das wahre Gottesbewußtsein gewinnt und aus diesem das richtige Weltverständniß ableitet, so ist auch die richtige, ganze und volle Erfassung der religions-

philosophischen Idee nicht möglich ohne vorausgegangene vollständige Erhebung der Thatsachen des sittlichen Selbstbewußtseins, daher die speculative Ethik der Religionsphilosophie nothwendig vorausgeht; aus der religionsphilosophischen Idee aber werden andererseits erst die letzten und höchsten Prinzipien alles tieferen Kunstverständnisses abgeleitet. So wiederholt sich in der Darlegung des dreigliedrigen Inhaltes der Lebensphilosophie abbildlich dieselbe Denkbewegung wie in dem dreifach gegliederten Gebiete der Fundamentalphilosophie; beiderseits aufsteigend im ersten Theile beugt sie unter Vermittelung der im zweiten Theile gewonnenen Erkenntnisse in eine niedersteigende Denkbewegung um, um in einem dritten Theile den Kreis vollendend abzuschließen.

Erste Abtheilung.

Die philosophische Ethik.

§. 46.

Der Inhalt der speculativen Ethik ist das selbstbewußte und freie Schaffen des Menschen in seiner unmittelbaren Beziehung auf die selbstthätig zu verwirklichende göttliche Idee vom Menschen. Die hier der Erwägung sich darbietenden Momente sind:

A. die zum selbstbewußten, freien Schaffen berufene sittliche Kraft —

B. die das Gesetz derselben in sich schließende sittliche Idee —

C. und das der idealen Norm unterzogene Wirken der sittlichen Kraft.

Diesem dreifachen Gesichtspunkte unterzogen weist das sittliche Handeln im Besonderen denselben dreifachen Charakter auf, welcher dem selbstbewußten und freithätigen Handeln des Menschen überhaupt zukommt. Als sittliche Kraftbethätigung ist es Schaffen schlechthin; in der bewußten Selbstbeziehung auf die sittliche Idee als eine derselben fortwährend dargebrachte Huldigung ist es weihendes Handeln; als Bestreben des Menschen, die gegebene Wirklichkeit in

und außer sich der Idee gemäß zu gestalten, ist es ein bildendes Handeln.

So gliedert sich die philosophische Ethik nach denselben Grundgedanken, durch welche die Hauptgliederung der Philosophie des Lebens, deren integrirender Theil die Ethik ist, bestimmt wird.

Erster Abschnitt.

Die sittliche Kraft.

§. 47.

Die sittliche Kraft ist zunächst als eine mit dem Wesen des zum sittlichen Dasein bestimmten Menschen unmittelbar gegebene Potenz nachzuweisen, sodann nach ihrer in Wesen und Zweck des Menschen begründeten objectiven Bestimmtheit zu erwägen, und endlich mit Rücksicht auf die ihrer objectiven Bestimmtheit entsprechende subjective Bethätigung in's Auge zu fassen. Wir haben demnach die sittliche Kraft vom anthropologischen, metaphysischen und ethischen Gesichtspunkte aufzufassen, und unter diesem dreifachen Gesichtspunkte Wesen, Schranke und Ziel der sittlichen Kraft vorzuweisen.

a) Die Elemente der sittlichen Kraft. Die sittliche Kraft als Vermögen des der Idee gemäßen freien und selbstbewußten Schaffens ist in ihrem Wesen aus dem Wesen des Menschen zu erklären. Der Mensch ist seinem Wesen nach nicht einfach Geist, sondern organische Synthese aus Geist und Natur; jedem der beiden Factoren seines Wesens kommt ein selbstständiges Wissen und Begehren zu: im sinnlichen Leibe des Menschen spricht sich das Wissen und Begehren der Natur aus, der Geist ist das Vermögen des übersinnlichen Wissens und Begehrens. Der Kern der menschlichen Persönlichkeit ist der selbstbewußte Wille als das Vermögen und Streben der geistigen Ichheit nach Bethätigung ihrer selbst; durch und mit dem Eintritt des persönlichen Selbstbewußtseins tritt er aus seiner ursprünglichen reinen Potenzialität in den actuellen Besitz seiner selbst, und lernt sich als denjenigen kennen, der sowohl sich als auch die ihm eignende Naturindividualität als Organ und Mittel seiner gewollten Thätigkeit zu bestimmen fähig ist. Das actuelle Wollen setzt

aber jederzeit einen bewegenden Antrieb voraus, und dieser kann sowohl vom sinnlichen als vom übersinnlichen Wissen und Begehren ausgehen. Das Begehren hat seinen Grund im Bedürfnisse nach Befriedigung, die der Mensch vermöge der Bedingtheit, Abhängigkeit und Relativität seines Wesens nicht aus sich allein zu schöpfen vermag, obwohl er sie, soweit es an ihm ist, durch sich selbst, durch die Bethätigung seines selbstbewußten Wollens erringen muß. Dieses Wollen hat die Bedeutung eines bloßen Gewährenlassens in Allem, worin die lebendige Naturkraft durch sich selbst zu wirken vermag; es ist active Äußerung des geistigen Persönlichkeitsprinzipes in Allem, worin die Naturkraft bewußter Weise als Mittel und Organ des Geistes gebraucht wird. Im explicirten Selbstbewußtsein des Geistes vermittelt sich die Beziehung des angeregten Wollens auf die sittliche Idee; es ist demnach das Auge des sittlichen Geistes, gleichwie der an der sinnlichen Erscheinungswelt sich orientirende Verstand das Auge der sinnlichen Begierde ist. Der Mensch hat demnach einen höheren und niederen, geistigen und natürlichen Sinn, welchem ein höherer und niederer, geistiger und natürlicher Trieb entspricht. Die durch die Affirmation des receptiven Sinnes hervorgerufenen Erregungen des spontanen Triebes sind die nothwendigen Vorbedingungen — Sinn und Trieb die nothwendigen Coefficienten des actuellen Wollens; das Schaffungsvermögen des Menschen besteht demnach im organischen Zusammensein und Zusammenwirken von Sinn, Trieb und Wille. Jedes einzelne der drei Vermögen kann seine Bestimmung nur im Zusammensein mit den beiden anderen erfüllen; der Wille für sich ist eine indifferente, todte Fähigkeit, der Trieb ohne Sinn ist blind, der Sinn ohne Trieb kraftlos. Als Synthese zweier Lebensprinzipe hat der Mensch einen doppelten Sinn und einen doppelten Trieb; vermöge des antithetischen Charakters von Geist und Natur stehen sich auch die Lebensbestrebungen beider, d. i. höherer Sinn und Trieb und niederer Sinn und Trieb, antithetisch gegenüber. Das Gegensatzverhältniß beider spricht sich darin aus, daß im geistigen Leben der Trieb aus dem Sinne sich entwickelt, während umgekehrt im natürlichen Leben der Sinn durch den Trieb aufgeweckt wird. Beides erklärt sich aus der eigenthümlichen Beschaffenheit der qualitativ verschiedenen Lebensprinzipe; das geistige Leben ist seinem Begriffe nach selbstbewußtes Leben, hat also in allen seinen Functionen das selbstbewußte Erkennen zu seiner nothwendigen Voraussetzung; das Natur-

leben hingegen, welches sich aus einer jedes selbstbewußte Erkennen ausschließenden ursprünglichen Wesensgezweitheit entwickelt, schafft sich im realen Denken und Bilden den Sinn (das Organ der Selbstwahrnehmung im Anderen, das Thier) durch den Trieb, und veranlaßt dann weiter durch den dem herausgesetzten Sinnesorgane (Thier) immanenten Trieb die Öffnung des Sinnes für das Andere, in welchem sie sich zu erfassen und zu erkennen bestrebt ist. Diesen Unterschied in der Lebensweise des Geistes und der Natur wahrnehmend hat denn auch die Sprache für die aus den beiden entgegengesetzten Lebensprinzipien des menschlichen Wesens kommenden Erregungen des Willens bezeichnende Ausdrücke gewählt; der sinnliche Antrieb wird einfach Trieb genannt, weil der im Dienste des Triebes stehende Sinn als unselbstständiges, vom Triebe abhängiges Vermögen nicht in Rechnung kommt — die aus dem geistigen Leben kommende Anregung des Willens wird dem Gewissen zugeschrieben, welches als selbstbewußtes Erkennen und Wissen zunächst geistige Überzeugungen ausdrückt, in deren unmittelbarer Wahrheit denn auch der unmittelbare Antrieb für den Willen schon enthalten ist. Aus dem angegebenen Gegensatzverhältnisse von Gewissen und Trieb geht zugleich auch hervor, daß letzterer, weil er den natürlichen Sinn nach sich bestimmt, der Bestimmtheit durch den höheren, ihm nicht unterworfenen Sinn bedürfe, und demzufolge der Leitung des Gewissens unterstellt sein müsse, welches ihn nur in so weit gewähren lassen darf, als seine Strebungen dem sittlichen Selbstbewußtsein nicht widerstreben. In Kraft dieser Unterordnung des Triebes unter das Gewissen kann auch der unfreie, niedere Sinn erst jenes Verständniß seiner selbst erringen, welches ihm in seiner reinen Natürlichkeit nicht gegeben ist. Die spezifische Vermenschlichung der reinen Natürlichkeit im Menschen vollzieht sich durch Unterordnung des natürlichen Sinnes und Triebes unter den geistigen Sinn und Trieb, und durch Hineinbildung der natürlichen Thätigkeiten in die lebendige Form des geistig bewußten Lebens (vgl. §. 18.). Die thatsächliche Unmöglichkeit einer vollkommenen Selbstverständigung des niederen im höheren Sinne — und das thatsächliche Widerstreben des niederen Triebes wider den höheren bekundet, daß die im menschlichen Wesen begründete ursprüngliche Gegensätzlichkeit der beiden constitutiven Prinzipien und Factoren desselben in gegenseitige Entfremdung und directen Widerspruch sich

verkehrt habe, welcher sich ethisch nur durch fortgesetzten Kampf, durch beharrliche Selbstanstrengung des Geistes bewältigen läßt.

§. 48.

b) Die ideelle Signatur der sittlichen Kraft. Die gottgewollte Bestimmung der sittlichen Kraft setzt eine gottgesetzte Bestimmtheit derselben voraus. In Kraft derselben hat sie die Fähigkeit zum sittlichen Wirken und die Befugniß zur bewußten Geltendmachung ihrer selbst, ist aber eben in Folge dieser gottgesetzten Bestimmtheit an eine bestimmte, unabänderlich gegebene Weise ihrer freien und befugten Selbstthätigkeit gebunden, weil sie der eigenthümlichen Bestimmtheit ihres Wesens nur durch eine eigenthümliche Bestimmtheit ihres Handelns entsprechen kann. Freiheit, Recht und Pflicht sind Correlate, welche den Beziehungen des creatürlichen Geistes nach Innen, Außen und Oben — zu sich, zur Welt und zu Gott entsprechen, und das den drei Coefficienten des sittlichen Schaffens (Wille, Sinn und Trieb) entsprechende Können, Dürfen und Sollen des sittlichen Geistmenschen ausdrücken. Diese dreifache ideelle Bestimmtheit der sittlichen Kraft ist ein dreifacher Ausdruck ihrer eigenthümlichen Wesensbedingtheit, und die dialektische Abwickelung der Begriffe des sittlichen Könnens, Dürfens und Sollens nichts anderes als eine nähere Nachweisung der Wesensbedingtheit des menschlichen Geistes von Seite seiner Bestimmtheit durch die sittliche Idee.

1) Das sittliche Können des Menschen beruht auf dem Selbstbesitze des geistigen Willens. Der Selbstbesitz desselben ist abhängig vom Selbstgebrauche, der Selbstgebrauch aber bedingt durch seine ursprünglich gegebene Beschaffenheit, deren bedingter Charakter sich auch in Gebrauch und Besitz kund gibt.

α) Der Wille ist bedingt in seinem ursprünglichen, aller sittlichen Selbstbestimmung vorausgehenden Wesen. Seine relative Absolutheit, welche in der Unabhängigkeit von jeder zwingenden Nöthigung besteht, involvirt schon durch sich selbst als unabtrennliches Correlat eine absolute Relativität. Er kann sich aus sich selbst schlechterdings nicht bestimmen ohne Beziehung auf ein gegebenes Object, ohne einen seine Bewegung zum Objecte veranlassenden Impuls, und ohne denkende Orientirung seiner Bewegung zum Objecte; in dieser

dreifachen Abhängigkeit von Gegenstand, Trieb und Verstand besteht die aller actuellen Selbstbestimmung vorausgehende Wesensrelativität als nothwendige und absolut gegebene Bedingung seiner Wirkungsfähigkeit. Durch diese spezifische Wesensbedingtheit wird aber die Freiheit des geschöpflichen Willens eben affirmirt; denn das Object des Willens brauchte ihm nicht erst durch natürliche oder geistige Erfahrung bekannt zu werden, wenn er es schon instinctmäßig fände; er bedürfte der von Trieb und Gewissen ausgehenden Bewegungen zum Handeln nicht, wenn er durch immanente Nöthigung zur Selbstäußerung getrieben würde; es wäre keine Orientirung der handelnden Kraft durch das verständige Denken nothwendig, wenn der Prozeß der Handlung naturnothwendig vor sich ginge. Doch eben nur die geschöpfliche, also relative Freiheit wird durch jene spezifische Wesensbedingtheit des Willens affirmirt; die absolute Freiheit kommt nur Gott zu, welcher als das absolut in sich abgeschlossene Leben keinen Gegenstand des Begehrens außer sich hat, daher auch von keinem Triebe und Bedürfnisse nach etwas außer ihm bewegt werden kann, noch auch sein Wollen mit seinem Erkennen erst zu vermitteln braucht, indem der Güte des göttlichen Wollens die göttliche Weisheit und Heiligkeit absolut immanent ist. In der absoluten Actualität seiner Güte ist der göttliche Wille auch schon absolut über jene charakteristischen Qualitäten hinausgestellt, welche sich in der weiteren Entwickelung des Verständnisses der menschlichen Willensfreiheit als Affirmationen ihrer Bedingtheit hervorstellen.

β) Die Bedingtheit des menschlichen Willens offenbart sich in seiner actuellen Bethätigung, durch welche er aus dem potenziellen Sein in das zuständliche Dasein übergeht. Dieselbe Gezweitheit zwischen Wille und Object, Wille und Antrieb, Wille und Verstand, vermöge welcher der menschliche Wille im Gegensatze zum absoluten Willen Gottes anfänglich nur als potenzieller Wille existiren kann, stellt sich auch im thatsächlichen Handeln des Willens hervor, und bekundet sich — kurz gesagt — in der Fehlbarkeit des menschlichen Willens. Er trägt den Gegenstand des Begehrens = das Gute, nicht in sich, wie Gott, sondern muß es außer sich suchen; er findet es nicht mit dem nothwendig leitenden Instincte des bloßen Sinnenwesens, sondern soll es durch freithätiges Denken und Prüfen entdecken. Vermöge der menschlichen Doppelwesigkeit aber geht dem fragenden Menschengeiste die Eine

unmittelbare Vorstellung des Guten in eine doppelte Reihe von qualitativ verschiedenen Gütern auseinander; und im Geschäfte der prüfenden Wahl, an welches er demzufolge sich angewiesen sieht, wird er aus demselben Grunde von einem doppelten Interesse gefangen genommen, und von einem doppelten Antriebe sollicitirt. Während das Gewissen den wollenden Geist das Gute ideal auffassen und über sich suchen lehrt, sucht ihn der eudämonistische Trieb zur Behauptung seiner selbst im Interesse seiner subjectiven Selbstheit zu bestimmen und demgemäß für eine rein begriffliche Werthschätzung des Guten zu gewinnen, welche den Maaßstab von der unter dem Geiste stehenden natürlichen Wirklichkeit entlehnt. In Kraft dieses doppelten entgegengesetzten Antriebes legt sich ihm die Versuchung nahe, das gottgesetzte Verhältniß der Überordnung des Geistes über die Natur umzukehren, und der begrifflichen Consequenz des auf selbstische Zwecke gehenden Naturdenkens den Vorzug zu geben vor der strengen Consequenz des idealen Denkens. Aber auch dann, wenn er sich nach den ideellen Überzeugungen seines geistigen Lebens bestimmt, ist er in der Actualisirung derselben der Gefahr des Irrens nicht entrückt, so lange das reflexive Denken des natürlichen Menschen nicht vollkommen in das ideelle Leben des Geistes hineingebildet ist; und diese vollkommene Hineinbildung ist doch erst das Resultat der vollendeten sittlichen Lebensentwickelung, des vollendeten sittlichen Prozesses.

γ) Die Allmähligkeit der sittlichen Entwickelung bringt es mit sich, daß der Mensch auch erst allmählig in den sittlichen Selbstbesitz seines Willens kommt; der unvollendete Zeitmensch kann in Folge der durch alle Zeit unüberwindlichen Incongruenz zwischen Trieb und Gewissen in keinem Stadium seiner irdischen Lebensentwickelung seines geistigen Willens vollkommen Herr werden. Im ersten Stadium derselben bethätigt er sich bloß als Naturwesen; er erkennt und sucht das Gute bloß im Angenehmen, und bethätigt im Anstreben desselben keine höhere Freiheit, als die bloße Naturfreiheit, deren Wahl durch den im reflexiven Denken über die Interessen des begehrenden Triebes sich deutlicher verständigenden natürlichen Sinn geleitet wird. Die wahre und wirkliche Freiheit, die vernünftige Freiheit kann erst dann bethätigt werden, wenn der innere Mensch in Folge seiner geistigen Selbsterfassung den Unterschied zwischen dem ideellen und sinnlichen Guten, und sein Vermögen, zwischen beiden wählen

zu können, inne geworden ist. Er wird es aber nur dadurch inne, daß er es durch die That erprobt; und wie jeder geistige Besitz nur durch ununterbrochen fortgesetzte geistige Übung behauptet wird, so ist auch der einmal errungene Selbstbesitz des sittlichen Willens nur durch fortgesetzte Übung zu erhalten, welche in fortgesetzter Geltendmachung des dem Gewissen dienenden Willens wider den ausschließlich nach dem Angenehmen begehrenden Naturtrieb und in der sorgsamen, unablässlichen Pflege und Hervorbildung der mit den ideellen Antrieben zusammenstimmenden Strebungen des natürlichen Triebes besteht. So lange aber der natürliche Sinn und Trieb nicht vollkommen in den geistigen Sinn und Trieb hineingebildet ist, kann dem geistigen Willen kein vollkommener, d. i. unbeirrter und unverlierbarer Besitz seiner selbst zugeschrieben werden. Da nun eine solche absolute und unlösliche harmonische Ineinsbildung des geistigen und natürlichen Menschen nach dem ausnahmslosen Zeugnisse der Erfahrung niemals eintritt, so gelangt der Mensch im Leben der irdischen Zeit auch niemals in den Besitz einer vollkommenen sittlichen Freiheit, am allerwenigsten einer solchen, welche sich durch ein interesseloses Motiv zu behaupten im Stande wäre. Er kann sich den Besitz derselben nur als Folge einer durch göttliche Machtbethätigung bewirkten Wiederherstellung der wahren Verhältnisse des in sich entzweiten Menschenwesens denkbar machen. Soweit aber diese Wiederherstellung zugleich als selige Vollendung des irdischen Zeitlebens zu nehmen ist, muß er sie auch mit dem sittlichen Streben und Wirken des diesseitigen Menschen in ursächlichen Zusammenhang bringen; und nur durch die stets gegenwärtige Vorstellung der ideellen, d. i. für die Ewigkeit geltenden Bedeutung seiner sittlichen Thaten kann der sittliche Geist zur beharrlichen Unterordnung, Einschränkung und Verläugnung des nach zeitlicher Befriedigung begehrenden Triebes im natürlichen Menschen bestimmt werden, daher der Seligkeitstrieb für den zeitlich immer nur auf unvollkommene Weise geistig freien Menschen das nothwendige Compensationsmittel des zeitlichen Lusttriebes in allen seinen besonderen Formen abgeben muß. Erst der zur Vollendung gelangte Mensch kann an der sittlichen Vollkommenheit eine über jedes selbstische Interesse hinausgehobene und hinaushebende Freude haben, weil in dem in's vollendete Sein hineingebildeten Menschen der Grund und die Möglichkeit des Hoffens und Fürchtens für das eigene Selbst hinwegfällt. Damit ist aber auch erst die wahre und vollkommene

Freiheit des Geistes errungen, die demnach unter keiner Bedingung ein Zustand des noch unvollendeten Menschen sein kann. Aber auch die vollkommene Freiheit des sittlich vollendeten Menschen kann nicht als absolute Freiheit genommen werden; abgesehen davon, daß sie der Mensch sich nicht selbst gibt, sondern nur durch die von Gott bewirkte Wiederherstellung der wahren Verhältnisse seines zeitlich entzweiten Wesens empfängt — und abgesehen von der aus der vollkommenen Wohlordnung seines wiederhergestellten Wesens entspringenden Unversuchlichkeit, welcher zufolge selbst die Möglichkeit des Bösen für ihn aufhört, ist das freie Können des Menschen durch die absolut mit dem geistigen Streben harmonirenden Strebungen seines natürlichen Wesens getragen, so wie umgekehrt der Geist in Folge der ihm durch die vorausgegangene freie Bethätigung aufgeprägten Daseinsform sich selbst und die ihm angeeignete Naturpotenz nur der actuellen Zuständlichkeit seines Wesens gemäß bestimmen kann. In den Seligen ist demnach die der Idee gemäße Selbstbestimmung eine innere Nothwendigkeit, welche in der erlangten Bestimmtheit ihres Wesens liegt; und die ihnen beigelegte vollkommene Freiheit und freie Vollkommenheit kann nur den Sinn haben, daß der seinem Wesen nach auf das Gute gerichtete Wille über jedes Hinderniß absolut hinausgehoben ist, welches seinen Zug zu dem nunmehr vollkommenst erkannten und in der Harmonie des inneren Lebensgefühles erfahrenen Guten irgendwie hemmen oder von seinem schon erfaßten Ziele wieder ablenken könnte.

§. 49.

2) Das sittliche Dürfen ergibt sich gleich dem sittlichen Können unmittelbar aus der Idee der sittlichen Persönlichkeit. Es ist ein spezifisch Anderes als das sittliche Können, zugleich aber auch das nothwendige Correlat des letzteren, mit welchem es den im Wesen der menschlichen Persönlichkeit gegründeten Charakter der Bedingtheit gemein hat.

a) Das Können und Dürfen der sittlichen Persönlichkeit ist nicht Ein und Dasselbe. Zwar sind beide unmittelbar in der menschlichen Selbstheit gegründet; diese aber ist nicht ein schlechthin Einfaches, sondern besteht im Zusammensein der drei Potenzen: Wille, Trieb und Gewissen. Wie nun das Können in der Freiheit des Willens

seinen Grund hat, so ist das Dürfen auf die unmittelbare Berechtigung des Triebes gegründet, welcher den Willen zum Handeln bewegt. Das Dürfen unterscheidet sich also vom Können, wie sich der Trieb vom Willen unterscheidet. Das Recht des Triebes erklärt sich unmittelbar aus dem Bedürfniß der bedingten menschlichen Selbstheit nach Ergänzung durch ein mit ihrer Setzung als solcher noch nicht gegebenen Gutes, in dessen Besitz und Genuß sie sich erst als Selbstheit behaupten kann. So wahr sie sein und bestehen soll, muß sie auch dürfen; das Dürfen ist eine unmittelbare und nothwendige Folge des Bedürfens. Daraus folgt, daß der Mensch unmittelbar berechtigt ist, nach Motiven zu handeln, d. i. sich nach solchen Gründen zu bestimmen, welche sich aus der Verdeutlichung des Triebes im bewußten und selbstbewußten Sinne des Menschen ergeben. Zugleich aber ergibt sich aus dem gottgewollten gegenseitigen Verhältnisse der Wesensfactoren der menschlichen Persönlichkeit ein bestimmtes Rangverhältniß der Motive zu einander; die natürlichen müssen sich den geistigen unterordnen und im Collisionsfalle, der indeß nicht in der Idee der menschlichen Persönlichkeit als solcher gegründet sein kann, den letzteren weichen. Diese fallen übrigens zwar nicht formell, jedoch sachlich, mit den vom Gewissen ausgehenden Antrieben zur freien Selbstbestimmung zusammen. Der Unterschied zwischen beiderlei Arten von Antrieben besteht darin, daß der Wille durch das Rechtsbewußtsein mit Beziehung auf die Ansprüche des Selbst an die Welt, durch das Pflichtbewußtsein aber mit Beziehung auf die Ansprüche des Gewissens an das Selbst — im ersten Falle mit Rücksicht auf das, was der Mensch seiner Idee nach ist, das andere Mal aber mit Rücksicht auf das, was er seiner Idee nach sein soll, zur freien Selbstentschließung aufgefordert wird.

β) Vom Dürfen kann nur in Beziehung auf freie Handlungen die Rede sein; eine unwiderstehliche Wirkung des Triebes hebt die Macht und Verantwortlichkeit des Willens auf, durch das unfreie Müssen ist Bedürfniß und Befugniß des Rechtes ausgeschlossen. Das freie Handeln hingegen kann gar nicht ohne Dürfen gedacht werden; die factische Bethätigung des Könnens hat sich durch das Dürfen, durch die Berufung auf einen berechtigten Trieb der bedürftigen Selbstheit wider den Vorwurf der grundlosen Willkür zu rechtfertigen, welche das andere Extrem zum unfreien Müssen bildet. Können und Dürfen sind also unzertrennliche Correlate; es gibt

kein Recht ohne Freiheit und keine Freiheit ohne Recht; letzteres affirmirt und negirt zugleich die erstere, ist deren Bestätigung und Beschränkung, Demzufolge ist die Freiheit zwar nicht das Recht selbst — denn sie ist Vorbedingung und Postulat des Rechtes — aber sie ist im Rechte. das Recht kommt ihr wesentlich zu; es gibt kein sittliches Können ohne ein sittliches Dürfen.

γ) Wo ein absolutes Können ist, da ist auch ein absolutes Dürfen; darum ist Gottes Machtherrlichkeit unbegränzt, er kennt kein anderes Recht, als sich selbst, als den absolut freien Willen seiner heiligen Güte. Wo aber nur ein relatives Können ist, da gibt es auch nur ein relatives Dürfen, nur ein relatives, durch Gottes absoluten Willen bedingtes Recht der Machtbethätigung. Das menschliche Dürfen ist also strenge in den durch die gottgedachte Idee des Menschen gezogenen Schranken seiner freien Machtbethätigung eingegränzt; demnach ist der Trieb zum Schaffen, der geistige eben so gut als der natürliche, der Regel des Gewissens absolut unterstellt. — Aber auch innerhalb dieser Gränzen ist das relative Dürfen des Menschen nur so weit vollberechtigt, als es mit dem relativen Dürfen aller anderen coexistirenden Menschen sich verträgt; und da jeder einzelne Mensch als organisches Glied seiner Gattung in das göttliche Denken aufgenommen ist, so ist die Beschränkung des eigenen Dürfens zu Gunsten des befugten Dürfens aller Anderen eine ideelle, in Gottes absolutem Willen gegründete Nothwendigkeit. — Abgesehen davon findet das berechtigte Dürfen jedes Einzelnen noch eine weitere Schranke in dem individuellen Können, dessen Energie und Umfang durch angeborne und zufällige, innere und äußere, selbstveranlaßte oder unverschuldete Hemmnisse beeinträchtigt sein kann. So findet sich in den gegebenen empirischen Bedingungen der zeitlich-räumlichen Existenz oder in dem, was man Schicksal nennt, neben dem Rechte des absoluten göttlichen Willens und des bedingten Willens der gleichberechtigten Mitwesen noch eine dritte Macht, von deren Gebot der freie Wille des Menschen in seiner Bethätigung abhängig ist.

Der Grund der ersten, absoluten Einschränkung des menschlichen Dürfens ist ein allgemeinster, welcher bei den rein geistigen Wesen eben so gut statthat, wie beim Menschen; jedes freie Wesen ist in seinem Dürfen beschränkt durch seine geschöpfliche Bedingtheit. Die zweite Art der Einschränkung ist aus der besonderen,

spezifischen Wesensbedingtheit des Menschen zu erklären, welcher als Natur- und Geschlechtswesen zu seiner Gattung in besonderen Bedingungsverhältnissen steht, über welche der natur- und geschlechtslose reine Geist absolut hinausgestellt ist, dafür aber auch jener das Einzelvermögen ergänzenden Machtbethätigung aller solidarisch verbundenen Gattungsindividuen entbehrt, die jedem einzelnen Menschenindividuum zu Gute kommt. Die zeitliche Macht des Schicksals aber läßt sich weder aus der Idee der allgemeinen creatürlichen Bedingtheit, noch aus der spezifischen Naturbedingtheit der menschlichen Existenz ableiten, indem ja vielmehr durch die harmonische Wohlordnung der gottgesetzten Bedingungsverhältnisse die irrationale Größe der unberechenbaren Schicksalsmacht als störendes Element geradezu ausgeschlossen sein müßte. Sie ist also aus einer besondersten Ursache herzuleiten, die nicht schon in der menschlichen Bedingtheit als solcher enthalten, sondern vielmehr in einer gottwidrigen Störung der richtigen Bedingungsverhältnisse zu suchen ist.

§. 50.

3) Das sittliche Sollen. Recht und Freiheit bejahen und verneinen sich wechselseitig und fordern darum ein höheres Drittes über ihnen, durch welches beide zugleich bejaht und verneint werden. Dieses höhere Dritte ist das sittliche Sollen, welches seine höhere Stellung über den Gegensätzen von Freiheit und Recht dadurch bekundet, daß es absolut gilt, während Recht und Freiheit der menschlichen Wesensbedingtheit zufolge nur eine bedingte Geltung haben. Wenn demnach das Recht nur eine relative Beschränkung der Freiheit in sich schließt, so involvirt das Sollen eine unbedingte Mancipation des Willens für den Dienst der Pflicht. Die absolute Geltung des Sollens ergibt sich aus seiner unmittelbaren Beziehung auf die Idee, welche sich im geistigen Selbstbewußtsein des Menschen als etwas unbedingt Gegebenes, von seinem Wollen und Begehren Unabhängiges und nothwendig zu Verwirklichendes ankündigt. Will der Mensch werden, was er seiner Idee nach werden soll, so muß er den Überzeugungen seines Gewissens unbedingt Folge geben. Während demnach der Trieb den Willen zu bewegen sucht, Sinn und Kraft dem Begehren des subjectiven Selbst nach dem Angenehmen dienstbar zu machen, beansprucht das Gewissen eine unbedingte Hingebung des

Willens, des Sinnes und der Kraft an das sittliche Sollen, und erkennt Freiheit und Recht des subjectiven Selbst nur insofern und insoweit an, als deren Bethätigung dem sittlichen Sollen unbedingt untergeordnet wird. Darin liegt nun die Verneinung und Bejahung von Freiheit und Recht durch die Pflicht ausgesprochen: die Pflicht verneint beide und verneint in beiden die Selbstheit, wenn sich diese neben oder wider das sittliche Sollen behaupten will; das Sollen affirmirt in vollgültigster Weise beide und in beiden die subjective Selbstheit des Menschen unter der Voraussetzung, daß sich diese mit ihrem freien Können und Streben rückhaltlos dem Sollen einordnet. Die Pflicht macht die Idee um ihrer selbst willen geltend, sie stellt dieselbe hin als das, was einzig und allein, weil göttlicher Gedanke, unbedingt gelten kann und darf; alles Andere im bewußten und freithätigen Leben des Menschen darf und kann nur unter der Bedingung gelten, daß es sich auf das Sollen, d. i. auf das absolut Bedingende, unmittelbar oder mittelbar zurückbezieht. Unmittelbar kann sich nur der freie Wille auf die sittliche Idee zurückbeziehen; mittelbar dasjenige, was durch den Willen bewegt und bestimmt wird. Demnach steht der Trieb, welcher in der geistigen und natürlichen Selbstheit des Menschen wurzelt, mittelbar unter der Herrschaft des Pflichtgebotes; das Gewissen kann ihn nicht verneinen wollen, weil das Sollen eben nur mit Rücksicht auf seine factische Existenz und Thätigkeit gilt. Nicht die Selbstheit, sondern die Selbstsucht wird durch das Sollen an der menschlichen Subjectivität verneint; die wider die Idee sich auflehnende Eigenmacht verurtheilt sich durch sich selbst, die im Dienste der Idee bethätigte Selbstmacht rechtfertigt sich durch sich selbst, und ist als nothwendige Bedingung der Umsetzung der Idee in die Wirklichkeit gefordert. Eben weil das Sollen unbedingt gilt und vom Menschen Alles als Opfer fordert, heischt sie nicht bloß Entsagung auf jede Eigenmacht, sondern auch Bethätigung der dem Menschen zu Gebote stehenden Selbstmacht für den Dienst der Pflicht; Wille und Trieb, Freiheit und Recht haben sich im Interesse der Pflicht zu behaupten, aber in ihrer Selbstbehauptung ihre Bedingtheit durch das Sollen zu affirmiren. Die Pflicht kann, soll und will die aus dem Bedürfniß des bedingten Selbst entspringende Neigung nicht aufheben; gleichwohl fordert sie unbedingt die Abscheidung des Willens von der Welt, sofern diese um ihrer selbst willen zum Gegenstande des Begehrens gemacht wird.

Das Pflichtgebot kann, soll und will nicht die Kraft des selbstischen Triebes vernichten; aber sie fordert Abscheidung des geistigen Menschen vom natürlichen Menschen, d. i. Selbstbefreiung des Willens von der Macht des Triebes, insofern sich dieser autonom geltend machen will. Das Sollen kann, soll und will nicht das Wollen aufheben; aber es fordert Verzichtung des geistigen Willens auf sich selbst, insofern sich dieser abseits der sittlichen Idee oder wider dieselbe in ungebundener Freiheit als autonomer Eigenwille zu behaupten versucht fühlt. Wille, Trieb und Neigung, That, Besitz und Genuß haben ihr Recht und ihre Freiheit nur in Kraft ihrer mittelbaren oder unmittelbaren Beziehung auf die Idee, d. i. auf die gottgedachte Wahrheit ihres Lebens. Was außer und wider die Wahrheit besteht, hat nur ein angemaßtes Dasein; vom allbedingenden Pflichtgebot emancipirt ist der Anspruch auf Freiheit und Recht der Selbstheit ein usurpirter Anspruch, welcher sich wider die göttliche Macht der sittlichen Wahrheit nicht behaupten kann. Allerdings nimmt der Mensch Freiheit und Recht nicht erst von der erkannten Pflicht zu Lehen, er besitzt vielmehr beide, bevor er die Pflicht erkennt und allseitig begreift, weil beide in der Idee seiner gottgedachten Wesenheit begründet sind; darum wird auch das Sollen nur als Correlat, nicht aber als ursächliche Voraussetzung oder bewirkender Grund des Könnens und Dürfens gefaßt. Damit aber der Mensch sei und werde, wozu er berufen, muß er sein durch sich berechtigtes freies Können und Dürfen in die durch die Pflicht angezeigte Form seines Daseins hineinbilden; und da es in geistigen, ideellen Dingen keine Theilbarkeit und Halbheit gibt, so muß er, wofern er der Idee seines Lebens entsprechen will, diese ganz und ungetheilt unter die Bestimmtheit der sittlichen Idee stellen. Das Sollen hebt das Wollen und Dürfen nicht auf; die Begränzung und Bestimmung des Wollens und Dürfens durch das Sollen involvirt vielmehr dessen Anerkennung als einer von vorne herein feststehenden Thatsache. Andererseits aber bedarf hinwiederum das freie und berechtigte Selbst der bewußten Beziehung auf das Gesollte behufs einer vernunftgemäßen Bethätigung des freien Wollens und einer vernunftgemäßen Behauptung der persönlichen Befugnisse. Das Verhältniß des Sollens zum Können und Dürfen ist eben nur der in der sittlichen Sphäre erscheinende Reflex des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen. So wenig man sagen kann, der Mensch sei bloß um der göttlichen Menschheitsidee willen

da, indem sonst aus der erweislichen Nothwendigkeit derselben auch die Nothwendigkeit ihrer Verwirklichung durch Gott, also die Nothwendigkeit der Schöpfung folgen würde; eben so wenig ist es richtig, zu sagen, der Mensch sei bloß um der Pflicht willen da, und eine in diesem Sinne behauptete Unbedingtheit des Sollens müßte als ungerechtfertigt abgewiesen werden, weil sie die relative Absolutheit der menschlichen Persönlichkeit, d. i. ihre wirkliche Selbstheit als bedingtes Gegenbild des absoluten Gottes, und demnach ihre Bedeutung als Selbstzweck aufheben würde. Die Behauptung, der Mensch sei bloß um der Pflicht willen da, müßte nothwendig auf die metaphysische Voraussetzung hinführen, Gott affirmire in der Setzung des Menschen nur sich selbst, nicht aber auch den Gedanken dessen, was er nicht ist, während doch in Wahrheit zwischen Gott und der Creatur nur eine formale Identität statthaben kann, wofern wirklich Welt und Mensch von Gott verschieden sein soll. Soll der Mensch wirklich Selbstzweck sein, d. h. soll Gott wirklich den Menschen um des Menschen willen gedacht haben und die Idee des Menschen eine ewige sein, so muß der Mensch auch dann noch fortbestehen, wenn er durch vollständige Leistung des Gesollten sich vollendet hat; für den vollendeten Menschen, dem das Gute zur Natur geworden, gibt es keine Pflichten mehr, für das vollkommene Wollen gibt es kein Sollen mehr. Also besteht der Mensch nicht bloß um der Pflicht willen, sondern eben so sehr die Pflicht um seinetwillen, um seiner Vollendung willen; der Mensch soll durch sie zur vollkommenen Freiheit und zum vollkommenen Rechte seines Daseins kommen — eben hierdurch aber die subjective Affirmation des ewigen Verhältnisses seiner selbst als des realisirten Gedankens der Bedingtheit zu Gottes Unbedingtheit vollkommen möglich machen. Die freie Anerkennung und Bethätigung dieses ewigen, über die zeitliche Gebundenheit des menschlichen Wollens durch das Sollen hinausgreifenden Verhältnisses heißt Religion, und besteht in der Verherrlichung Gottes, zu dessen Ehre zu sein, zu leben und zu wirken der Mensch für immer als seine höchste, letzte und absolute Aufgabe erkennen muß. Da aber eben nur die vollkommen freie und vollkommen selbstmächtige Creatur Gott nach ihrem ganzen Vermögen zu verherrlichen im Stande ist, so schließt eben die religiöse Idee die entschiedenste Anerkennung der im Wesen des Menschen an sich schon liegenden Berechtigung des Könnens und Dürfens in sich; demnach kann diese um so weniger durch das von der religiösen Idee umschlossene

und ihr untergeordnete Sollen negirt werden, sondern Können und Dürfen müssen als Correlate des Sollens genommen werden, so daß es eben so nothwendig ist, zu sagen: der Mensch solle, weil er kann und darf, als: er kann und darf, weil er soll. Der Mensch ist nicht um des Gesetzes willen da, sondern um dessen willen, was er durch Erfüllung des Gesetzes sein und werden soll — wahrhaftiges und vollkommenes Ebenbild Gottes in vollkommenster Selbstmacht zur vollkommenen Ehre dessen, der ihn schuf; die Absolutheit des Gesetzes aber gründet in seiner vom Wollen und Können des Menschen unabhängigen objectiven Nothwendigkeit als absoluter Bedingung, ohne deren Erfüllung die Erreichung des dem Menschen gesetzten Endzieles völlig undenkbar ist. Ist aber das Sollen für die menschliche Freithätigkeit absolut bedingend, so muß es derselben auch absolut angemessen sein, und eben aus dieser absoluten Angemessenheit erklärt sich seine absolute Wahrheit und rechtfertigt sich seine Ableitung aus dem göttlichen Willen, durch welchen der Mensch ist und von welchem der Mensch die in seiner Begabung angezeigte Sendung und Bestimmung erhalten. Daraus folgt, daß das moralische Pflichtgefühl sich erst aus dem religiösen Bewußtsein des Menschen vollkommen und absolut bewahrheitet; und daß die Religion, wie das Letzte und Höchste, über die zeitliche Verpflichtung zum sittlichen Handeln Hinausgreifende, so auch das Erste und Ursprünglichste im Menschen ist, auf welches zur absoluten Begründung der sittlichen Verpflichtung zurückgegriffen werden muß. Das sittliche Sollen hat absolute Geltung, weil es göttliches Wollen ist; ist das Wollen des am Ziele der Vollendung angelangten Menschen mit dem heiligen Wollen des absoluten Gottes in unveränderlichen Einklang gebracht, so hört das Sollen für ihn auf, und das Können und Dürfen treten aus ihrer zeitlich beschränkten Geltung in ihr vollgültiges Recht als durch sich berechtigte Affirmationen der über alle gottwidrige Eigenmacht hinausgehobenen Selbstmacht des gottähnlichen Menschen.

§. 51.

c) Das absolute Ziel der sittlichen Kraftbethätigung. Durch die Absolutheit des sittlichen Sollens wird auch die Absolutheit des Zweckes affirmirt, um dessen willen das Sollen verpflichtet. Durch die vom sittlichen Zwecke ausgesagte Absolutheit

wird bedeutet, daß er an sich gilt, d. i. unabhängig vom Wissen, Wollen und Können des Menschen — daß er ein höchstes ewiges Ziel des freien Handelns ist, dem alle zeitlichen und zufällig sich darbietenden Zwecke unterzuordnen sind — daß er ein letztes Ziel ist, auf welches die Endabsicht aller sittlichen Selbstbethätigung gerichtet sein muß.

Der Grund seiner Absolutheit explicirt sich in drei Momenten, die mit jenen parallel gehen, durch welche Sinn und Bedeutung seiner absoluten Geltung eben dargelegt wurde. Er gilt absolut vermöge seiner absoluten Wahrheit und Nothwendigkeit als Ausdruck des absoluten göttlichen Wollens; er gilt absolut, weil der Mensch, dem er gesetzt worden, eine relative Absolutheit ist, und als solche einen höchsten Rang im Bereiche des Geschaffenen zu bewähren hat; er hat endlich absolute Geltung vermöge der absoluten Relativität des Menschen in seiner Beziehung zu Gott, welcher er nothwendig entsprechen muß, wenn er den Charakter seiner relativen Absolutheit bewähren soll.

Alle diese Momente fassen sich zur unzertrennlichen Einheit in der Idee des Menschen zusammen; und eben in dieser liegt auch schon der Inhalt des sittlichen Zieles im Wesensgedanken des Menschen ausgesprochen. Der Mensch ist nach seiner höchsten, absoluten Bedeutung der zur persönlichen Einheit zusammengefaßte reale Ausdruck des kosmischen Gegenbildes der göttlichen Absolutheit.

α) Kraft dieser Bestimmtheit hat er vor Allem einmal die absolute Bestimmung, sich als Dasjenige zu bethätigen, was er seinem Wesen nach ist. Thätigkeit ist eine absolute Bestimmung des Menschen, weil es seine absolute Bestimmung ist, sich als Dasjenige zu bethätigen, was er seinem Wesen nach ist. Er ist persönliche Selbstheit; sein Beruf ist es, sich als solche kund zu geben, und zu dieser persönlichen Selbstbekundung ward ihm der freie Wille. Freie Selbstbethätigung ist also absoluter Beruf und nächste, aus dem Wesen der sittlichen Kraft unmittelbar hervorgehende Bestimmung der sittlichen Persönlichkeit des Menschen.

β) Obwohl der sittliche Wille vermöge seiner Freiheit aus sich und durch sich wirkt, so bethätigt er sich doch niemals ohne Anregung des Triebes; seine Thätigkeit ist vielmehr absolut von einem in der menschlichen Selbstheit gelegenen Impulse abhängig. In diesem Impulse spricht sich das Interesse der menschlichen Selbst-

heit aus; der Wunsch nach Befriedigung dieses Interesses ist das unerläßliche Motiv der freien Selbstbethätigung. Da nun die menschliche Persönlichkeit als verwirklichter Gottesgedanke, und zwar als Verwirklichung eines mit dem göttlichen Selbstgedanken nothwendig mitgesetzten Gedankens nicht bloß durch ihre Beziehung auf ein Anderes, sondern auch an sich eine wesentliche, durch sich selbst berechtigte Bedeutung hat, so muß — den factischen Bestand der menschlichen Persönlichkeit einmal vorausgesetzt — auch das nothwendige Interesse derselben eine durch sich selbst berechtigte Bedeutung haben, und ihre durch sich selbst berechtigte und in ihrem Wesen nothwendig begründete Selbstbethätigung steht in einem nächsten und unmittelbaren Zweckverhältnisse zu ihrer Selbstbefriedigung, deren Innewerden in Absicht auf den natürlichen Factor des menschlichen Wesens Glück, in Absicht auf den geistigen Factor Seligkeit genannt wird.

γ) Den selbstberechtigten Trieb zum Schaffen ordnet der sittlich geweckte Mensch freiwillig seinem sittlichen Selbstbewußtsein (Gewissen) unter, welches ihm das ideale Vorbild dessen vorhält, was der Mensch in Kraft der durch seinen schaffenden Trieb angeregten Thätigkeit aus seinem Wesen hervorbilden soll. Dieses gesollte Was hat in den Überzeugungen des geistig geweckten Menschen eine absolute Geltung als ideale Wahrheit seines Lebens, deren selbstthätige Verwirklichung er als seinen unveräußerlichen Beruf erkennt. Er kann nicht umhin, dem Willens- und Strebevermögen seiner Selbstheit eine absolute Beziehung auf jene gottgedachte Idee seines Wesens zuzuerkennen; er erkennt die Selbstvollendung als ein absolutes Ziel seines freithätigen Daseins, er erkennt sie als Aufgabe, deren Erfüllung Gott, der das Wesen des Menschen setzte, ihm übrig gelassen und zugewiesen hat. Er soll, was durch göttliche Schöpferthat begründet worden, durch geistige Selbstthat vollenden; er soll das Gute, was der Anlage nach in ihm ist, zur vollsten Wirklichkeit machen. Die Selbstvollendung muß ihm als ein Gedanke, dessen Wahrheit und Nothwendigkeit an sich und unabhängig von allen Ansprüchen seines Selbst besteht, für sein höchstes Ziel, zugleich aber auch für die absolute Bedingung der Verwirklichung der beiden anderen an sich geltenden Zwecke seines Daseins gelten, weil eine vollkommene Freiheit und eine vollkommene Befriedigung, eine der Idee seines Wesens vollkommen

adäquate Thätigkeit und Zuständlichkeit erst die Folge und das Ergebniß seiner Selbstvollendung sein können. Jene beiden andern Zwecke also, vollkommene Selbstmacht und Glückseligkeit, sind nur unter der Bedingung erreichbar, daß der höchste Zweck, die Selbstvollendung oder Heiligkeit absolut und um ihrer selbst willen gewollt und angestrebt werde. Er kann und darf demnach, wofern die beiden anderen wirklich erreicht werden sollen, in der sittlichen Schätzung nicht zu einem bloßen Mittel, frei und glücklich zu werden, herabgewürdigt werden; denn dadurch wäre er schon schlechthin verläugnet, und mit ihm alles Andere aufgegeben, was durch ihn bedingt ist. Andererseits muß aber die Erlangung der Heiligkeit vom denkenden sittlichen Subjecte selbst wieder nothwendig auch zugleich als ganze und volle Gewinnung seiner selbst, als Eintritt in den vollen Besitz und Genuß seines freien Daseins, in die volle und ungehemmte Lust des selbstbeglückenden Schaffens gedacht werden; und die subjective Berechtigung des Begehrens nach diesem Zustande ist eben nur Folge und Ausdruck der gottgedachten und daher gottgewollten Congruenz zwischen Wesen und Idee des Menschen. Die erfahrungsmäßig eintretende zeitliche Collision des menschlichen Könnens und Dürfens mit dem sittlichen Sollen findet im Zustande der Vollendung ihre factische Lösung, welche demnach als Einsetzung des Menschen in das volle Recht und in die volle Freiheit seines Daseins zu nehmen ist. Ob und wie der Mensch trotz der thatsächlichen Incongruenz seines zeitlichen Könnens und Wollens mit dem sittlichen Sollen in diesen Zustand eingeführt werden könne, läßt sich auf dem ausschließlich sittlichen Standpunkte, welcher es einfach mit dem Sollen zu thun hat, nicht beantworten; er weist durch sich selbst auf ein Höheres hin, in welchem jene Incongruenz ihre Erklärung und Aufhebung zu suchen hat, und die religiöse Idee ist demnach — wie das Erste aller Moral Vorausgehende und das Letzte über das zeitlich geltende Sollen Hinausgreifende (siehe §. 50.) — so auch weiter dasjenige, auf welches die Moral in ihrer eigenen Sphäre zur Aufweisung der Möglichkeit und Erreichbarkeit des Gesollten sich beziehen muß. Die absolute Harmonie von Können, Dürfen und Wollen (welches im Zustande der Vollendung an die Stelle des Sollens tritt) ist zugleich auch die Lösung des antinomischen Verhältnisses zwischen den beiden ersten Zwecken und dem dritten, welcher einerseits in seiner von allem subjectiven Können und Dürfen unab-

hängigen Wahrheit über den beiden ersteren steht, während er andererseits als Bedingung ihrer Erreichbarkeit sich denselben unterordnet. Das Wahre ist die absolute Coincidenz aller drei Zwecke, deren keiner ohne die beiden anderen zugleich gedacht werden kann, daher auch jeder derselben vom sittlichen Subjecte absolut, d. i. um seiner selbst willen gewollt werden muß. In dieser absoluten Harmonie und Coincidenz geht das an sich berechtigte sittliche Sollen in dem einerseits vorsittlichen, andererseits übersittlichen subjectiven Können und Dürfen absolut auf; in der Wirklichkeit des vollkommenen Wollens ist die Potenzialität des vorsittlichen und die Nothwendigkeit des übersittlichen Zustandes absolut ausgeglichen.

Mit dem Eintritte in den Zustand der Vollendung wird der in der Setzung des Menschen real ausgedrückte Gedanke des Gegenbildes der göttlichen Absolutheit zu seiner vollen Wirklichkeit erhoben; der vollkommen freie, selige und heilige Mensch offenbart sich in voller Selbstmächtigkeit als die dem göttlichen Sein und Leben contraponirte relative Absolutheit, in Freiheit, Seligkeit und Heiligkeit dem ähnlich, der ihn geschaffen und erhöht hat. In seiner vollendeten Ähnlichkeit mit Gott stellt er aber zugleich auch den vollendeten Hinweis auf Gott dar, und affirmirt sich ewig als solchen durch stete Zurückziehung seines Seins und Habens, Könnens und Wollens auf denjenigen, durch welchen sein Sein und Haben, Können und Wollen besteht und getragen ist; und diese Affirmation seiner absoluten Relativität ist der höchste Abschluß und Rückschluß seines zum vollkommensten Dasein aufgeschlossenen Seins in die absolute Voraussetzung desselben — die Krone des vollendeten menschlichen Strebens und Lebens.

Zweiter Abschnitt.

Die sittliche Idee.

§. 52.

Die sittliche Kraft ist vermöge ihrer durchgängigen, anthropologisch (§. 47.), metaphysisch (§. 48 — 50.) und ethisch (§. 51.) begriffenen Bedingtheit der factische Hinweis auf ein Höchstes, aus welchem, als Erstem und Letztem, ihre gegebene Bedingtheit zu erklären ist, und auf welches sie sich demnach auch durchgängig und immerfort freithätig zu beziehen hat. Dieses allbedingende Höchste ist die göttliche Weltidee und die darin als abschließendes Moment constitutiv und wesentlich mitenthaltene Idee des Menschen, welche nach ihrem vorzeitlichen und überzeitlichen Bestande in Gott das entsprechende Correlat zum vorsittlichen und übersittlichen Können und Dürfen (§. 51.) der durch Gott real gesetzten menschlichen Selbstheit bildet. In Beziehung auf das freie menschliche Handeln und dessen gottgedachtes Ziel wird sie die sittliche Idee genannt, und ist unter demselben dreifachen Gesichtspunkte zu entwickeln, unter welchem die göttliche Weltidee im Allgemeinen als Ausdruck des göttlichen Denkens und Wollens rücksichtlich des bedingten Nicht-Ich Gottes dargelegt worden ist. (§. 42 — 44.) Wir betrachten demnach die sittliche Idee zuerst nach ihrer vorzeitlichen Existenz im göttlichen Denken, sodann mit Rücksicht auf den durch die zeitliche Schöpfungsthat des göttlichen Willens gewonnenen Ausdruck im realen Weltdasein, endlich mit Beziehung auf ihre über Zeit und Welt hinausgreifende Bedeutung und Beziehung alles Thuns und Geschehens in Zeit und Welt auf das absolut geltende göttliche Denken und Wollen. Die sittliche Idee erscheint in erster Beziehung als symbolisirender — mit Rücksicht auf das Zweite als organisirender — und letztlich als kritischer Gedanke und Wille Gottes. Die in der vorzeitlichen Idee des Sittlichen enthaltene Symbolik der sittlichen Ordnung ist deren absolute göttliche Wahrheit; in der nach Gottes vorzeitlicher Idee sich vollziehenden Configuration der gottgesetzten zeitlichen Wirklichkeit bekundet sich die göttliche Macht der sittlichen

Idee; in der durchgängigen Beziehung aller sittlichen Ereignungen in der Menschenwelt auf den sittlichen Zweck als höchstes Richtmaaß offenbart sich das göttliche Recht der sittlichen Idee. Recht und Macht der Idee sind in ihrer Wahrheit gegründet; ihre Wahrheit hat sie durch sich selbst als göttlicher Gedanke und Wille. Wahrheit, Macht und Recht der sittlichen Idee bilden das contrapositive Correlat des absoluten göttlichen Denkens und Wollens zum Sollen, Können und Dürfen der bedingten menschlichen Selbstheit.

§. 53.

a) Die absolute Wahrheit der sittlichen Idee. Die sittliche Idee, die uranfänglich als göttliches Denken und Wollen existirt, hat ihre Wahrheit in und durch sich selbst, und ist deßhalb auch durch sich absolut mächtig und absolut berechtigt. Ihre Wahrheit besteht in ihrer Denknothwendigkeit; diese aber ergibt sich aus der nothwendigen Contrapositivität des sittlichen Menschen zum Absoluten, vermöge welcher Gott die sittliche Bedingtheit des Menschen nicht anders denken und wollen kann, als er sie wirklich denkt und will; er müßte sonst sich selbst als einen Anderen denken und wollen, was unmöglich ist. Die Denknothwendigkeit der sittlichen Idee schließt in sich:

1) Die sittliche Anlage des Menschen. So wahr Gott den Menschen wollte, so gewiß mußte er ihn als Gegenbild seiner eigenen Absolutheit — er mußte ihn als freithätigen Schöpfer seiner sittlichen Existenz, als selbsteigenen Vollender seiner gottgesetzten Wesenheit, als Hohenpriester des Universums wollen; nur unter dieser Bedingung konnte der Mensch in der Welt neben der Natur und reinen Geistwelt als Nachahmer der schaffenden, bildenden und weihenden Thätigkeit des Schöpfers eine Stelle finden —

2) die sittliche Selbstbestimmung des Menschen als das dem unbedingten Sollen entsprechende freithätige Wollen des gottgedachten Zweckes und Berufes des Menschen. Denn nur unter der Bedingung, daß der Mensch die gottgedachte Wahrheit seines Lebens wolle, kann Gott den Menschen als sein reales Gegenbild denken und wollen —

3) den mit der menschlichen Existenz nothwendig gegebenen Inhalt seiner sittlichen Thätigkeiten, welcher durch die nothwendige, nicht anders sein könnende Wesensbeschaffenheit des Menschen als organischer Synthese aus Geist und Natur und durch die damit gegebenen Beziehungen des Menschen zu sich, Welt und Gott unabänderlich bestimmt ist.

So sind demnach Kraft, Form und Inhalt des sittlichen Wirkens durch die sittliche Idee absolut bestimmt, und bilden den denknothwendigen, nicht anders sein könnenden Inhalt der vorbildlichen sittlichen Idee. Die absolute Denknothwendigkeit der sittlichen Idee besagt für den Menschen, daß seine gesammte Existenz der unabänderlichen Bestimmtheit derselben unterzogen sei; für Gott aber bedeutet sie die Nothwendigkeit, in jedem Denkacte die eigene Absolutheit zu affirmiren und die Unbedingtheit des nur in Kraft jener Idee möglichen und denkbaren Geschöpfes zu negiren. Somit muß Gott eben in Folge der Denknothwendigkeit des Inhaltes der sittlichen Idee über der Bestimmtheit derselben stehend gedacht werden. Daher kann es auch für Gott keine sittliche Nothwendigkeit geben, diese Idee zu denken, und noch viel weniger eine sittliche Nothwendigkeit, sie zu verwirklichen; sondern das Eine sowohl als das Andere muß letztlich aus einer absolut freien Selbstdetermination des göttlichen Willens hergeleitet werden. Das Nothwendige in der sittlichen Idee ist für Gott eben nur Er selbst, seine Absolutheit, und die Weisheit, Güte und Heiligkeit seines absoluten Wesens, welche in der Idee nothwendig ihren Ausdruck finden müssen, und die Wahrheit, die Macht und das Recht derselben absolut begründen — so wie sie durch sich selbst schon unmittelbar auf die höchsten, dem selbstbewußten Denken unabweislichen Zwecke der Creatur: Vollkommenheit, Seligkeit und Gottverherrlichung hinweisen.

§. 54.

b) Die göttliche Macht der sittlichen Idee. Da die sittliche Idee absolut wahr ist, so ist sie auch absolut nothwendig; demnach muß auch die durch den selbstherrlichen Willen Gottes in's Dasein gerufene sittliche Menschenexistenz sich durchgängig und ausschließlich auf dieselbe beziehen. Die ganze menschliche Daseinswirklichkeit muß der sittlichen Idee configurirt sein; die sittliche Idee ist

das organisirende Prinzip der sittlichen Menschenwelt, ihr Inhalt die nothwendige Form, in welche Gott das durch schöpferische Freithätigkeit gesetzte Menschendasein hineinbilden muß; die durch ihre Machtbethätigung producirte Ordnung ist die reale Vorbildung der durch die sittliche Freithätigkeit zu realisirenden sittlichen Weltharmonie, welche in dem vorzeitlichen An-sich des göttlichen Weltgedankens ideal vorgebildet ist. Aber nicht nur reale Vorbildung, sondern auch Substrat und coefficirendes Agens der durch die menschliche Freithätigkeit zu verwirklichenden sittlichen Weltharmonie ist der durch Gottes schöpferische Freithätigkeit gesetzte sittliche Weltorganismus. Die sittliche Idee hat demnach in dem real gesetzten göttlichen Weltgedanken nicht nur eine substanzielle Wirklichkeit, sondern besitzt in dieser Wirklichkeit auch die Kraft und den Trieb zur Verwirklichung des durch sie ausgesprochenen göttlichen Zweckes. Dieser Zweck ist schlechthin zu bezeichnen als das Gute. Alles dasjenige, was zu seiner Verwirklichung dient, heißt ein Gut; die sittlichen Güter sind demnach die durch Gottes Güte real gesetzten Potenzialitäten des Guten. Und da die Gesammtheit des creatürlichen Seins und Lebens eine wesentliche und nothwendige Beziehung auf die sittliche Idee hat, so fällt die Gesammtheit der creatürlichen Potenzen unter den Begriff der sittlichen Güter. Das sittlich Gute des Menschen ist das Gegenbild der göttlichen Güte; die gottgeschaffenen Güter sind die gottgesetzten Bedingungen zur Verwirklichung der gottähnlichen Güte des Menschen.

§. 55.

1) Die sittliche Idee als Ordnerin des Weltganzen. Obwohl die menschliche Daseinssphäre in organischer Abgeschlossenheit neben der reinen Geistwelt und reinen Naturwelt besteht, so muß sie doch zu diesen beiden Welten in einer solidarischen Beziehung stehend gedacht werden, und zwar schon aus dem Grunde, weil sie als organische Synthese beider dieselben zur wesentlichen und nothwendigen Voraussetzung ihres eigenen Bestandes hat und mit ihnen zusammen das Eine Weltganze bildet. Kraft dieser solidarischen Einheit muß auch durch die beiden anderen Welten und Ordnungen, welche neben der menschlichen Welt und Ordnung bestehen, ein wesentlicher Hinweis auf den besonderen Zweck der menschlichen Da-

seinssphäre ausgesprochen sein, sie müssen nebst ihrer wesenhaften Geschiedenheit von der menschlichen Wirkungssphäre auch die formale Identität ihres Lebens und ihrer Bestimmung mit Leben und Bestimmung des Menschen affirmiren. Diese Affirmation vollzieht sich zunächst durch die symbolisirende Vorbildung der sittlichen Ordnung, die in der Menschenwelt statthaben und als freithätig bewirkte geistige und natürliche Lebensharmonie sich darstellen soll. Weiters liegt aber in der Idee jenes solidarischen Zusammenhanges auch ein thatsächliches Eingreifen, ein causaler Einfluß der in jenen Welten vor sich gehenden Thätigkeiten auf das menschliche Dasein und Leben enthalten, welcher von Seite der Natur sichtlich statthat, von Seite der Geisterwelt aber auf eine über die natürliche Erfahrung hinausliegende Art und Weise zum Mindesten statthaben kann und in Folge der organischen Wechselseitigkeit des Weltganzen wohl auch statthaben muß, wenn er auch zufolge der in der Zeit stets nur unvollkommenen Entwickelung des höheren menschlichen Wahrnehmungsvermögens gar nicht oder nur unvollkommen in das menschliche Bewußtsein tritt. Diese doppelte Beziehung der menschlichen Persönlichkeit zur reinen Geistwelt und reinen Naturwelt dürfte wohl auch als Hinweisung auf jenes kosmische Verhältniß genommen werden, kraft dessen im vollendeten Weltganzen allüberall Engel, Stern und Mensch eine besondere, in sich organisch abgeschlossene Schöpfungssphäre bilden und die Idee des Weltganzen auf besondere Weise darstellen werden. (§. 44.).

§. 56.

2) Die sittliche Idee als Ordnerin der menschlichen Wirkungssphäre. Wie das Weltganze im Allgemeinen, so ist der in demselben inbegriffene engere Kreis der selbstthätigen Wirksamkeit des Menschen im Besonderen mit Beziehung auf den Menschen und dessen sittlichen Zweck geordnet. Substrat und Schauplatz der menschlichen Existenz und Wirksamkeit ist die irdische Naturwelt, deren Dasein und Leben gleich dem allgemeinen Kosmos die sittliche Ordnung der Menschenwelt vorbildet, und auf die besondere Gestaltung derselben einen durchgängig bedingenden und bestimmenden Einfluß nimmt. Wie sich die Welt der himmlischen Körper zu harmonischen Chören zusammenschaart, deren jeder wieder

als besonderes Glied in die Tonfülle eines umfassenderen Systemes von Harmonien aufgenommen ist, und dieses System wieder einem größeren Ganzen als besonderer Theil eingeordnet ist und so fort: so faßt sich auch die unermeßlich reiche Fülle und Mannigfaltigkeit des concreten tellurischen Lebens in stets höheren Ordnungen, Classen und Systemen zusammen, und präfigurirt hiedurch die organische Einheit in der Gliederung der menschlichen Gesellschaft. Wie das Schwere den Niederschlag und das Substrat höherer Gestaltungen bildet, so steht auch in der menschlichen Lebenssphäre ein Theil der menschlichen Verrichtungen in einem untergeordneten, dienenden Verhältnisse zu höheren und edleren Thätigkeiten; die einen beziehen sich auf die materielle Basis und Substanz des organischen Einzellebens und Gesellschaftsganzen, die anderen bezwecken auf Grundlage derselben die weitere und höhere Durchbildung und Vervollkommnung des menschlichen Lebens. Ja das gesammte Erdleben ist, teleologisch betrachtet, nichts anderes, als der in seine Elemente auseinander gelegte Mensch; darin ist denn auch der causale Einfluß begründet, welchen es auf die Gestaltung der menschlichen Existenz nimmt. Dieser besteht zunächst darin, daß es dem Menschen die stofflichen Elemente seiner niederen und höheren Thätigkeiten subministrirt, welche durch körperliche und geistige Selbstanstrengung des Menschen verarbeitet und den Zwecken seines Daseins dienstbar gemacht werden. Eben diese von der Natur dargebotenen stofflichen Elemente der menschlichen Wirksamkeit werden weiter auch in Alimente des menschlichen Lebens umgesetzt; der Mensch bildet sich die ihn umgebende Welt leiblich und geistig an, es findet ein Prozeß wechselseitiger Durchdringung statt, er verwächst mit ihr, und seine Existenz gewinnt hiedurch allüberall einen besonderen charakteristischen Typus, durch welchen seine geistig freie sittliche Selbstdarstellung wesentlich bedingt ist. Demzufolge ist endlich auch die spezifische Art und Weise, in welcher sich der Einzelmensch mit anderen Individuen seiner Gattung zu einem Ganzen abschließt, durch die äußeren Naturbedingungen auf die entschiedenste Weise bedingt; sie bereiten den besonderen Verlauf vor, welchen der Organisationsprozeß der menschlichen Gesellschaft nimmt, und greifen in denselben wirksamst ein; der Einfluß von Meer und Land, Gebirg und Ebene, Klima und Boden auf den besonderen Typus der menschlichen Collectivexistenz ist eine augenfällige Thatsache.

§. 57.

3) Die sittliche Idee als Ordnerin der menschlichen Lebensthätigkeit. Wie die den Menschen umgebende Welt, so ist er selbst durchgängig für den sittlichen Zweck geordnet; die seinem gottgesetzten Wesen entsprechende Daseinsweise ist ein thatsächlicher Hinweis auf die sittliche Idee, welcher er als Geistwesen, Natur- und Geschlechtswesen unterstellt ist. Diese dreifache Existenzweise des Menschen im rein geistigen, im natürlichen und dem dadurch vermittelten socialen Elemente bildet gleichsam drei concentrische Sphären, deren jede das Sittliche auf eigenthümliche und besondere Weise zur Erscheinung zu bringen bestimmt ist. Der Mittelpunkt und die Wurzel des sittlichen Lebens ist in der rein geistigen Innerlichkeit zu suchen; die besondere Erscheinungsform der Sittlichkeit ist vorbereitet durch den Naturcharakter der menschlichen Individualität; zur fruchtreichsten Entwickelung und allseitigen Entfaltung gelangt es in der socialen Sphäre, welche auch die absolute Vorbedingung seiner Weckung und Anregung ist.

§. 58.

α) Die durchgängige Beziehung des Menschen auf die sittliche Idee ist zunächst durch die Organisation des menschlichen Geistes ausgesprochen. Der Geist bethätigt sich als Vernunft, Wille und Gewissen; die Vernunft zeigt das Object und Ziel des sittlichen Handelns, das Gewissen ist der Impuls zum sittlichen Handeln, der Wille die Kraft des sittlichen Handelns. Durch die Vernunft wird der Inhalt der sittlichen Idee erkannt, durch die Bethätigung des Willens wird er in die Wirklichkeit umgesetzt, das Gewissensmotiv drückt der Willensbethätigung den spezifischen Charakter der sittlichen Dignität auf. So ist demnach durch die Organisation des sittlichen Geistes dessen Beziehung auf Alles ausgesprochen, was die vorzeitlich existirende sittliche Idee im Besonderen in sich schließt. (§. 53.)

§. 59.

β) Eben so ist in der menschlichen Naturindividualität durchgängig der Hinweis auf den sittlichen Zweck des Menschen ausgesprochen. Ihr Leben und ihre Thätigkeit ist Substrat, Symbol und Organ des geistigen Lebens und Thuns, und hat sich — obwohl in einem vom Geiste verschiedenen Prinzipe wurzelnd — der Idee des Menschen gemäß durchgehends aus seiner Beziehung auf den zum sittlichen Wirken berufenen Geist zu erklären; sie hat ihre Subsistenz nur in Folge seiner Existenz, durch ihn, dem sie angebildet ist, hat sie Würde und Adel, in Kraft seiner der sittlichen Idee gemäßen Wirksamkeit soll sie das durch den ihr immanenten Lebenstrieb geforderte und gesuchte Ziel der Vollendung und vollendeten Befriedigung erreichen. Hat sie Bestand und Leben nur durch ihre Beziehung zum Geiste, so muß sie nothwendig allüberall den sittlichen Zweck des Geistes affirmiren, und dessen Verwirklichung muß auch ihr eigener Zweck und ihr eigenes Interesse sein, wofern überhaupt — wie es durch die Idee des Menschen und durch die Möglichkeit seines Bestandes gefordert ist — ein harmonischer, zweckmäßig geordneter und demnach wahrer und rationell gedachter Verband zwischen Geist und Natur im Menschen statthaben soll. Die erfahrungsmäßig vorkommende Schwäche und Unkraft der letzteren, ihre Unangemessenheit zu den sittlichen Zwecken des Geistes und ihr Widerstreben gegen dieselben kann nur als Anomalie genommen werden, die ihrer Möglichkeit nach aus der Selbstständigkeit des natürlichen Lebensprincipes zu erklären ist, keineswegs aber im sittlichen Sinne unüberwindlich sein kann, weil mit der Möglichkeit, den sittlichen Zweck zu verwirklichen, auch jeder rationale Grund des Fortbestandes der Menschheit wegfallen würde.

Die besondere Beschaffenheit jeder einzelnen Naturindividualität ist von bestimmten Bedingungen abhängig, welche, wenn auch überall und allezeit eintretend, doch bei jedem einzelnen menschlichen Individuum sich auf besondere Weise modifiziren, so daß, abgesehen von dem selbstthätigen sittlichen Einflusse des Geistes auf die Beschaffenheit der natürlichen Individualität, kein einziges Individuum eine bloße leere Wiederholung des anderen ist. Demnach erlangt die sittliche Selbstdarstellung des menschlichen Geistes in Kraft seiner Verbindung mit der menschlichen Naturindividualität allüberall einen von

dem geistigen Wollen unabhängigen besonderen Typus, welcher einerseits wohl eine gewisse Einseitigkeit und einen gewissen Mangel des einzelnen Individuums kund gibt, andererseits aber dem Gesammtleben der Menschheit Mannigfaltigkeit und bunte Färbung verleiht, und endlich — was das Wichtigste ist — durch sich selbst schon die Ergänzungsbedürftigkeit jedes einzelnen Individuums durch die anderen neben ihm bestehenden ausdrückt und fühlbar macht, und durch die Macht dieses Gefühles die durch die sittliche Idee geforderte menschliche Gesellung bewirkt und befördert.

Die gesammte Mannigfaltigkeit der absolut und vor aller persönlichen Selbstbestimmung gegebenen Besonderheiten in den einzelnen Naturindividualitäten ist unter den drei Hauptgesichtspunkten des geschlechtlichen Typus, der Temperamentsartung und der charakteristischen Alterseigenheit zusammenzufassen. Der Grundgegensatz aller natürlichen Artungen stellt sich im Geschlechtsunterschiede dar, welcher auf Art und Form der sittlichen Selbstdarstellung und Wirksamkeit den durchgreifendsten Einfluß übt. Beide Geschlechter verhalten sich zu einander und ergänzen sich wechselseitig wie Verstand und Gemüth, Wille und Herz in jeder einzelnen Individualität; durch diesen Gegensatz ist auch schon die charakteristische Eigenthümlichkeit der männlichen und weiblichen Lebensauffassung und Theilnahme an der gemeinsamen Lebensaufgabe der Menschheit, die Richtung und das Ziel der beiderseitigen Lebensthätigkeit, Beruf und Stellung beider Geschlechter im socialen Leben angezeigt und vorgezeichnet. — Der in der Geschlechtsdifferenz aufgeschlossene Urgegensatz des Naturlebens vervielfältigt sich in den Temperamenten, deren traditionell festgestellte Vierzahl gleichsam die vier Himmelsgegenden der psychischen Stimmung ausdrückt; das bewegliche sanguinische und das indifferente phlegmatische Temperament sind sich entgegengesetzt wie der heiße lebendige Süd und der kalte unbewegte Nord; die unternehmungslustige Rüstigkeit des Cholerikers ist gegen Aufgang, die elegische Weichheit des Melancholikers gegen die abendliche Himmelsgegend gestellt. Der Choleriker ist der Mann der That und der entschlossenen Führung, der Melancholiker vertieft sich in sinnig-beschauliche Denk- und Gemüthsthätigkeit; der Sanguiniker dient in regsamer Vielgeschäftigkeit den vielerlei Forderungen des flüchtigen Augenblickes, das Phlegma ist die dienende und beharrende Geduld. In diesen verschiedenen Sinnesarten spricht sich die Neigung und relativ auch

die Befähigung zu den verschiedenen einander ergänzenden Thätigkeiten des socialen Lebens aus; das resignirte Phlegma eignet sich für die Verrichtungen des langsamen und mühsamen Fleißes, für Arbeiten, welche mehr die körperlichen als die geistigen Kräfte in Anspruch nehmen; Verbrauch und Vertrieb dessen, was die fleißige Geduld geschaffen, gewandte und behende Ausführung des Gedankens und Willens Anderer ist Sache des beweglichen Sanguinikers; der Choleriker ist zum Kämpfen und Herrschen, zum Soldaten, Feldherrn und Staatsmann gemacht; das in sich gekehrte Wesen des Melancholikers vertieft sich in stille, verschwiegene Denkthätigkeit, eignet sich zur lehrhaften und anregenden Selbstmittheilung an Andere, und findet seine innerste Befriedigung in wissenschaftlichen und künstlerischen Hervorbringungen. Das räumliche Nebeneinander der in den verschiedenen Individualitäten erscheinenden verschiedenen Temperamente wiederholt sich als zeitliches Nacheinander in den vier Altersstufen, welche das einzelne Individuum durchlebt; das leichtblütige und bewegliche erste Lebensalter ist wesentlich sanguinisch, gleichwie das der Außenwelt absterbende Greisenalter mehr oder weniger dem Phlegma zuneigt; der mit überschwänglichen Lebensidealen und weitausgreifenden Hoffnungen sich herumtragende Jüngling ist von Natur aus Melancholiker, der die praktischen Zwecke des Lebens mit Energie und Consequenz verfolgende Mann wesentlich Choleriker. Die Jugend hat in der Societät den Beruf, den hochherzigen Glauben an's Ideal zu vertreten; die geläuterte Weisheit des Greisenalters hat denselben auf seinen wahren Werth und auf sein richtiges Maaß zurückzuführen und den ungestümen Drang des jugendlichen Begehrens zu mäßigen; die gereifte Kraft des männlichen Alters hat für die praktisch ausführbaren Zwecke des geistigen Daseins einzustehen und da zu handeln, wo das Alter rathet und die Jugend hofft. — So stellt sich der Eine Mensch in einer größten Mannigfaltigkeit von natürlichen Begabungen und Neigungen der verschiedensten Individualitäten dar, welche sich im geselligen Zusammenwirken durch die vielseitigsten Wechselbeziehungen zu einem organischen Ganzen verschlingen, um die Eine und Allen gemeinsame Aufgabe des sittlichen Menschendaseins zu erfüllen. An dieser Aufgabe hat Jeder auf besondere Weise Theil; der Zweck des Einzelnen und der Zweck der Gesammtheit fallen ineinander, und sind beide miteinander solidarisch verknüpft, gleichwie jede Einzelpersönlichkeit vermöge ihres individuellen Naturcharakters und der

dadurch angezeigten Stellung im Leben ein solidarisches Glied des Ganzen ist und naturnothwendig sich als solches fühlen und begreifen muß. Freilich sind in jeder Besonderheit und Einseitigkeit der natürlichen Begabungen und Neigungen auch alle besonderen sittlichen Gefahren, Fehler und Gebrechen der einzelnen Individualitäten begründet, durch welche der Gesammtzweck Aller eben so gut als der sittliche Lebenszweck der schuldhaften Einzelpersönlichkeit beeinträchtigt wird. In Kraft seines persönlichen Geistwillens aber besitzt jeder Mensch die Fähigkeit, diese Gefahren und Gebrechen seines sittlichen Wesens zu überwinden und zu bewältigen; andererseits wird der sittliche Geist durch die dem Menschen einwohnende natürliche Begabung gehoben, getragen und unterstützt, und der sittliche Wille kann, wofern er seine Selbstständigkeit zu behaupten weiß, durch die den gemüthlichen Kräften und Trieben eigene Energie des Begehrens und Beharrens, durch die von ihnen ausgehende Anregung und Hinlenkung auf bestimmte sittliche Ziele an Stärke, Sicherheit und Entschiedenheit nur gewinnen. Erkenntniß, Kraft und Trieb zum Guten sind mit dem Wesen des Geistes nur allgemeinhin gegeben; die Auffindung eines besonderen Berufszieles, die psychische Befreundung mit dessen Geschäften und Mühen ergibt sich gemeiniglich erst unter Vermittelung besonderer natürlicher Antriebe, natürlichen Geschickes und natürlicher Neigung [1]).

§. 60.

γ) Als Natur- und Geschlechtswesen ist der Mensch nothwendig auch Gattungswesen, und trägt in dieser Bestimmtheit den Beruf zum socialen Leben und Wirken in sich. Dieselbe sittliche Nothwendigkeit aber, welche ihm diesen Beruf zuweist, bestimmt auch die nothwendigen Formen, in welchen sich die sittlich zu affirmirende Gattungsgemeinschaft auszuprägen hat, — und die Thätigkeiten, durch welche sich der sittliche Bestand der menschlichen Gattungsgemeinschaft zu vermitteln hat.

αα) Der sociale Beruf des Menschen ist eine sittliche Nothwendigkeit, welche sich zunächst schon durch den angebornen Gesellig-

---

1) Eine weitere Ausführung der besonderen Naturbedingungen des sittlichen Wirkens hat der Verfasser in seinem „System der christlichen Ethik", Regensburg 1850, Bd. I., S. 149—182 gegeben.

keitstrieb des Menschen ausspricht. Wie der Einzelmensch von Gott als organisches Glied seiner Gattung gedacht wird, so muß er auch aus innerer, die Macht der göttlichen Idee bekundender Wesensnöthigung die sittlich nothwendige Gemeinschaft mit anderen Wesen seiner Gattung wollen. Das Verlangen nach einer geordneten und geregelten Geselligkeit ist zunächst im selbsteigenen, natürlichen und geistigen Bedürfnisse des Menschen gegründet — weiter aber auch in dem Triebe des Wohlwollens, welcher macht, daß der Mensch von dem, was er empfangen, auch gerne wieder Anderen geben möchte; wie er das Bedürfniß hat, von Anderen zu empfangen, so ist es ihm auch Bedürfniß, zu lieben und in Liebe sich selbst und das Seine zu geben. Ein höchster Antrieb zur Geselligkeit ergibt sich ihm endlich aus Wohlgefallen und Freude am Vollkommenen, welches nur durch das einträchtige Zusammenwirken Aller zu erstreben ist. So fühlt er sich durch einen dreifachen Antrieb zum Vereine mit dem Ganzen seiner Gattung hingezogen, um selbst etwas Ganzes zu werden und zu wirken und sich als ein Ganzes zu fühlen; der dreifache Zweck der ethischen Kraft: Selbstbethätigung, Selbstbefriedigung und Selbstvollendung (§. 51.) ist für den Menschen nur in socialer Coexistenz mit anderen Wesen seiner Gattung vollziehbar. Das sociale Leben ist eine absolute Bedingung und Voraussetzung jeder sittlichen Einzelexistenz, es gibt kein Mensch-sein außerhalb der menschlichen Gesellschaft; jedes Einzelleben wächst aus dem Gattungsleben hervor, entwickelt und vollendet sich unter den unentbehrlichen erziehenden und bildenden Einflüssen des Gesammtlebens. Der Mensch affirmirt also, seinem socialen Triebe folgend, eben nur die durch Gottes schöpferischen Willen grundgelegte Ordnung des menschlichen Lebens, auf welche zunächst schon die Natureinheit des menschlichen Geschlechtes — weiters aber auch die allgemeine Verwandtschaft der Geister hinweist, deren jeder, obwohl in persönlicher Selbstständigkeit lebend und wirkend, sein wahres, ganzes und volles Leben nur im Zusammensein mit allen anderen gewinnt; so wie denn endlich aus einem höchsten Gesichtspunkte die Einheit Aller kraft ihrer gemeinsamen Beziehung zu Gott als Darstellung des göttlichen Reiches auf Erden gefordert ist. Diese dreifache Einheit hat sich in jedem sittlich nothwendigen socialen Verhältnisse auszuprägen, damit es sittlich wahr, d. i. der sittlichen Idee

gemäß sei; die besondere Art der Ausprägung ist durch den besonderen Charakter und Zweck eines bestimmten Verhältnisses bedingt.

§. 61.

ββ) Dieselbe sittliche Nothwendigkeit, welche die Menschen zur socialen Coexistenz bestimmt, schafft auch die wesentlichen Formen, in welchen sich die sociale Gemeinsamkeit herausbilden muß.

ℵ) Zunächst und unmittelbar verkörpert sich die sociale Idee in der Form des Familienverbandes. Die Familie ist die älteste und ursprünglichste aller menschlichen Associationen; sie wächst aus der Ehe hervor, und umschließt das Gattenverhältniß, das Verhältniß zwischen Eltern und Kindern, und das dienstherrliche Verhältniß. Die Gatten suchen und finden sich zunächst aus wechselseitiger Geschlechtsneigung, aus deren Austausch die Kinder entsprossen; sie suchen sich weiters aus einem eben so unmittelbaren Bedürfnisse wechselseitiger Hilfeleistung zur Begründung einer heimathlichen Wohnstätte und eines geordneten Haushaltes, in dessen gemeinsamer Führung ihnen Knecht und Magd hilfreich zur Seite treten.

Die Ehe ist die Urform aller sittlichen Vereinigung, und Substrat und keimkräftiger Ansatz aller umfassenderen und höheren socialen Bildungen. Als Urform und Vorbild aller höheren und allgemeineren Gesellschaftsbildungen enthält sie die wesentlichen Bedingungen eines jeden organischen Gesellschaftsbestandes in sich; wie jeder andere Gesellschaftsorganismus schließt sie ein Verhältniß der Über- und Unterordnung in sich, welches auf sittliche Weise wieder ausgeglichen ist. Aber Gegensatz und Ausgleichung desselben erscheinen im ehelichen Verhältnisse auf eine eigenthümliche, durch den Charakter desselben bedingte Weise. Es ist durchgängig auf den natürlichen Geschlechtscharakter gegründet, vermöge dessen der Mann zum Herrschen, das Weib zum Gehorchen bestimmt ist; auf denselben geschlechtlichen Charakter stützt sich jedoch auch wieder die Möglichkeit einer innigsten sittlichen Ausgleichung des natürlichen Gegensatzverhältnisses. Die Ausgleichung liegt schon im Wesen der Ehe selbst, demzufolge beide Gatten einander verpflichtet sind, indem die geschlechtliche Naturindividualität des einen Gatten dem sittlichen Willen des anderen eignet und umgekehrt; dieses Band wechselseitiger Verpflichtung überträgt sich vom unmittelbaren Geschlechtsverhältnisse mit sittlicher Nothwendigkeit auf

alle übrigen Beziehungen ihrer Lebensgemeinschaft, und stellt in dem Verhältnisse natürlicher Ungleichheit die sittliche Gleichheit her, durch welche aber die natürliche Nothwendigkeit der Über- und Unterordnung nicht aufgehoben, sondern aus ihrem sittlichen Zwecke erklärt und vernunftgemäß geordnet wird. Diese sittliche Ordnung des ehelichen Verhältnisses findet eine Gewährleistung seines sicheren Bestandes schon in der natürlichen Macht des geschlechtlichen Zuges, welcher die beiden Gatten einander entgegenführte; die Liebe als gemüthlicher Affect ist die vermittelnde Potenz zwischen Trieb und Gewissen in beiden geschlechtlich verschiedenen Einzelpersönlichkeiten, und hilft die freiwillige Anerkennung der in ihrem Wechselverhältnisse gelegenen sittlichen Nothwendigkeit erwirken. Aus Liebe zur Gattin enthält sich der Mann freiwillig des rohen Mißbrauchs seiner natürlichen Überlegenheit, aus Liebe zum Gatten unterwirft sich das Weib freiwillig dem Gebote des Mannes; wie ihr Leib dem Manne gehört, so trägt sie sein Bild, seinen Willen in ihrem Herzen, und umgekehrt ist ihre Liebe die Seele seines irdischen Daseins. Die zur Ehe führende geschlechtliche Wahlverwandtschaft ist ein natürliches Agens im Dienste der sittlichen Idee; so gewiß nun jene geschlechtliche Wechselhingabe der Gatten im Namen der sittlichen Idee vollzogen wird, muß das daraus resultirende Band ein heiliges Band und eben so unverletzlich sein, wie das Band zwischen Geist und Leib in jeder menschlichen Einzelpersönlichkeit; es ist das Nachbild dieser Einigung, und die Übertragung derselben aus dem menschlichen Einzelleben in das eheliche Doppelleben, und deßhalb gleich ersterem nur durch den Tod auflösbar. Beide Gatten bilden also in Wahrheit nur Eine Persönlichkeit; wie ihre geschlechtlichen Naturindividualitäten als die zwei organischen Hälften Eines Leibes lebenslänglich zusammengehören, so sind auch ihre zur gemeinsamen Lebensaufgabe vereinigten Willen einander lebenslänglich angetraut; die Einmüthigkeit der sittlichen Gesinnung ist die sittlich nothwendige Affirmation der geschlechtlichen Vereinigung. Diese natürlich und sittlich geeinigte Doppelpersönlichkeit macht sich in dem aus der ehelichen Verbindung entsprossenen Lebenskreise naturgemäß als übergeordneten Factor geltend, um denselben nach sich zu gestalten und der häuslichen Lebensgemeinschaft den sittlichen Gehalt des ehelichen Wechsellebens einzubilden. Das Verhältniß der Familiengenossen zu den Hauseltern ist also eine Projection und ein Nachbild des Gattenverhältnisses; es schließt denselben natürlichen Gegensatz in

sich, und dieser wird durch dieselbe natürliche und sittliche Macht der Liebe wieder ausgeglichen, deren assimilirende Gewalt auch die dienenden Hausgenossen in den Kreis der Familiengemeinschaft hineinzieht. Jede Familie bildet einen abgeschlossenen Körper, dessen leitender Geist der Familienvater, dessen Seele das mütterliche Walten ist; als Organe der sittlichen Idee, d. i. des göttlichen Denkens und Wollens, üben die Gatten im Familienkreise stellvertretend Gottes Amt, und ahmen auf menschliche Weise Gottes schaffende, bildende und weihende Thätigkeit nach, als Mitschöpfer, Mitbildner und Priester des Allmächtigen, als Mittler des durch seinen Willen bestehenden natürlichen, geistigen und ethisch socialen Lebens. Demzufolge sind die elterlichen Lenker des Hauses mit einem heiligen Ansehen bekleidet, und die untergebenen Familienglieder haben ihnen den gebührenden Zoll frommer Pietät zu entrichten, dessen sittlicher Gehalt als dankbare Anhänglichkeit, Ehrfurcht und Gehorsam sich offenbart. Die dankbare Anhänglichkeit ist als wieder liebende Vergeltung der elterlichen Liebe und Zärtlichkeit gefordert, die Ehrfurcht ist pflichtschuldige Heilighaltung des elterlichen Priesterthums, der Gehorsam die sittliche Anerkennung des natürlichen und sittlichen Rechtes des elterlichen Willens, und freiwillige Unterwerfung unter die häusliche Herrschaft desselben. So vereinigt das Haupt der Familie die dreieinige Gewalt des Vaters, Königs und Priesters in sich, und die Familie ist Staat und Kirche im Kleinen, und verliert ihre ideelle Bedeutung und Würde auch nicht durch ihre Einordnung in die von ihr vorgebildeten höheren Gesellschaftsformen, obschon sie, in den organischen Verband derselben aufgenommen, ihre selbstständige Existenz den sittlich nothwendigen Bedingungen desselben unterzuordnen hat.

§. 62.

D) Das Band der unbefangenen Gemüthlichkeit, welches den Familienkreis zusammenhält, reicht nicht aus, seine versittlichende Macht auch in erweiterten Gesellschaftskreisen mit Erfolg zu bethätigen; vielmehr muß, weil in allen höheren socialen Synthesen die Art der Einigung eine spezifisch andere ist, auch das Prinzip der Einigung ein spezifisch anderes sein, obgleich es in der sittlichen Ordnung des Familienlebens als erster und unmittelbarster Darstellung der socialen Gesammtordnung im engsten Kreise, vorbildlich enthalten sein muß. Allein jene unmittelbare Natureinheit, welche die Glieder der Familie

als organische Hälften und unmittelbare Sprossen Eines Leibes mit einander verbindet, kann in keiner der folgenden höheren Gesellschaftssynthesen mehr statthaben, weil sich keiner der Unterschiede und Gegensätze, die innerhalb der natürlichen Gattungseinheit des menschlichen Geschlechtes bestehen, so vollkommen und unmittelbar ausgleichen läßt, als die in der Ehe absolut aufgehobene Geschlechtsdifferenz. Darum rückt jede nachfolgende höhere Synthese über das Gebiet der unmittelbaren Natürlichkeit und unmittelbaren Natureinheit in das Gebiet einer mehr geistig vermittelten Einheit hinauf, bis daß die sociale Entwickelung zu einer höchsten und allumfassenden Einheit sich durchgerungen hat, welche über alle außer der geschlechtlichen Differenz noch bestehenden natürlichen Unterschiede und Gegensätze erhaben ist, und an die Stelle der nur im engsten Kreise möglichen unmittelbaren natürlichen Einheit die unmittelbare Geistgemeinschaft der gesammten Glieder des Geschlechtes setzt. Die höchste und allgemeinste Einheit, deren Glied der Mensch als Mensch ist, heißt Kirche; zwischen der Kirche und der Familie steht der Staat, welcher sich zur Kirche insofern antithetisch verhält, als in ihm die Durchbildung jener natürlichen Besonderheiten und Gegensätze, über welche die Kirche schlechthin hinausgestellt ist, gerade erst zum vollkommenen Abschlusse gelangt, daher denn, wie es verschiedene Stammes- und Völkertypen gibt, auch verschiedene Staatenbildungen möglich sind. In dem antithetischen Verhältnisse des Staates zur Kirche ist die sittliche Berechtigung und Nothwendigkeit seiner selbstständigen Stellung neben der Kirche begründet; er ist die höchste und allgemeinste Form des ordnenden Abschlusses concreter Existenzverhältnisse des menschlichen Natur- und Gattungslebens. Da diese concreten durch Natur und Geschichte gegebenen Existenzverhältnisse in Raum und Zeit verschieden sind, so muß es mit natürlicher und geschichtlicher Nothwendigkeit eine Mehrheit solcher höchst abschließender Ordnungsformen, also eine Mehrheit von Staaten geben, während es nur Eine Kirche geben kann, weil der Mensch als Mensch überall derselbe ist. So verschieden aber nach Verschiedenheit der concreten Existenzbedingungen die staatlichen Gemeinschaften organisirt sein mögen, so muß es doch in allen Ein absolut geltendes und durchgreifendes Prinzip geben, welches den Staat zum Staate macht, und den Organismus desselben eben so zusammenhält, wie die Liebe den Familienverband. Diese zusammenhaltende Macht kann nicht mehr der Zug der bloßen Naturverwandtschaft und

Stammeseinheit sein; diese mag mächtig genug sein, um zum Zusammenstehen aller Stammesgenossen gegen einen Angriff von Außen zu bewegen, trägt aber in sich noch nicht unmittelbar das Prinzip der Vermittelung und Ordnung der inneren Verhältnisse. Eben so wenig wird andererseits der Staat zunächst durch ein von allen besonderen irdischen Existenzverhältnissen absehendes Motiv der Sittlichkeit, durch eine unmittelbare Beziehung der socialen Coexistenz auf den absoluten Zweck des Menschen zusammengehalten; auf diesen bezieht sich der Mensch im Staate nur mittelbar durch die Kirche, im Staate aber sucht er zunächst die Gewähr seiner zeitlich-irdischen Existenz. Er bedürfte des Staates nicht, wenn er kein Natur- und Gattungswesen wäre; er braucht und verlangt ihn mit allen anderen wegen der allen gemeinsamen Abhängigkeit von den Verhältnissen seines zeitlich-irdischen Daseins. Es ist also zunächst und unmittelbar nicht ein innerer und subjectiver Zug seines natürlichen oder geistigen Wesens, sondern ein von seinen gegebenen Daseinsverhältnissen hergenommener objectiver Grund, welcher ihm das Bedürfniß des Staates fühlbar macht; er sucht in ihm eine sichere und bestimmte Abgränzung seiner äußeren Wirkungssphäre, und alle anderen neben ihm suchen dasselbe, und indem sich alle in demselben Gedanken und Wunsche begegnen, vereinigen sie sich in der Anerkennung des Staates als gemeinsamer Lebensform ihres zeitlich-irdischen Daseins. Die durch den Staat zu vermittelnde bestimmte und genaue Abgränzung der in die sichtbare Außenwelt fallenden Lebens- und Wirkungssphäre der sittlichen Persönlichkeit nennt man das Recht; der Staat ist also der organisirte Rechtsverband des menschlichen Gattungslebens. Der Bestimmtheit des Rechtes unterliegt Alles, was in die sinnliche Erscheinung fällt, also auch jede sinnlich wahrnehmbare Kundgebung des rein geistigen Lebens, mithin der ganze Mensch, soweit er überhaupt sich nach Außen kund gibt; aber diese Kundgebungen sind nicht an und für sich, sondern nur insofern, als sie das Dasein Anderer berühren, also nach ihrer socialen Bedeutung, Gegenstand des Rechtes und des Gesetzes, d. i. des exact formulirten Rechtsausdruckes. Der Begriff des Rechtes ist also der Begriff des sittlichen Dürfens (§. 49.) in seiner besonderen Beziehung auf die irdische Lebensgemeinschaft des Menschen; es ist die vernunftgemäße Ausgleichung der sittlichen Befugnisse jeder Einzelpersönlichkeit mit den sittlichen Befugnissen aller anderen neben ihr bestehenden Persönlichkeiten. Wie das sittliche

Dürfen eine Affirmation und Negation des menschlichen Freiheitsgebrauches, eine Ermächtigung zum freien Handeln und zugleich wieder eine Beschränkung desselben allgemeinhin in sich schließt: so affirmirt und negirt das staatliche Recht im Besonderen die selbstständige Geltung des Menschen als persönlichen Gattungswesens in Rücksicht auf seine Beziehung zur Gesammtheit der Gattung und allen einzelnen Gliedern derselben; und indem es durch die sittlich geforderte freie Anerkennung Aller zur öffentlichen Macht erhoben wird, ist es zugleich der nothwendige Schutz und die nothwendige Schranke des menschlichen Freiheitsgebrauches in der socialen Wirkungssphäre. Die sittliche Zulässigkeit und Nothwendigkeit des menschlichen Thuns und Lassens, Forderns und Leistens erklärt sich im Staate zuletzt und zuhöchst durchgängig aus der Idee des Rechtes; es ist der höchste Canon und das absolute Kriterium der socialen Sittlichkeit im Staate, es ist die spezifische Form, in welcher die organisirende Macht der sittlichen Idee im staatlichen Leben durchgreift. Dieses Leben ist mit Rücksicht auf die spezifischen Elemente seines Bestandes zunächst als natürliches Leben, und das aus demselben herausgesetzte Gebilde als N a t u r o r g a n i s m u s aufzufassen, dessen Entwickelung durch die treibenden Kräfte der Noth und Liebe, des Interesses und Bedürfnisses nach allen Dimensionen und Richtungen gefördert wird; das Recht ist die o r d n e n d e V e r n u n f t, nach deren Gesetzen die Verhältnisse des organischen Staatslebens geregelt werden. In der dem socialen Leben aufgedrückten Form ist, soweit sich in ihr die sittliche Wahrheit wirklich ausprägt, eine göttliche Signatur des menschlichen Gattungslebens zu erkennen, und die sociale Rechtsordnung als z e i t l i c h - i r d i s c h e D a r s t e l l u n g d e r g ö t t l i c h e n G e r e c h t i g k e i t zu fassen. Jedoch nur mittelbar kommt dem Staate der Charakter einer geistig wahren und gottgedachten Form des socialen Lebens zu, soweit er nämlich in der Kirche steht; und auch dann fällt ihm die Repräsentation der göttlichen Idee der Gerechtigkeit nicht schlechthin zu; denn die sociale Berechtigung zum Handeln, welche sich nach den rechtlich definirbaren Beziehungen der sittlichen Persönlichkeit bestimmt, ist von der moralischen Berechtigung des menschlichen Freiheitsgebrauches (§. 49.) spezifisch verschieden — und ihre Schranken und Befugnisse sind nicht Schranken und Befugnisse der höchsten Stufe der Sittlichkeit (§. 66.). Darum steht die menschliche Gesellschaft auch nur relativ im Staate, und wie sie in ihm nicht aufgeht, so

strebt sie über ihn hinaus; sie hat einen vorstaatlichen und überstaatlichen Charakter, und es ist Pflicht des Staates, ihr in beiden Beziehungen gerecht zu werden, daher das Recht nicht nur sich selbst, sondern auch Wohlfahrt und Cultur der Rechtsgesellschaft zum Zwecke haben muß. Denn auch der heilige Wille Gottes, der sich im Rechte offenbart, will nicht nur sich selbst, sondern, indem er sich will, auch die Glückseligkeit und Vollkommenheit der ihm dienenden sittlichen Wesen. Der menschliche Rechtsverband ist in teleologischer Beziehung nichts Anderes, als eine besondere Form und Bedingung, unter welcher der Mensch als sociales Wesen seine sittliche Bestimmung zu verwirklichen hat.

Obwohl die Idee des Staates mit dem Wesen des Menschen gegeben ist, so ist doch ihre Verwirklichung, wie das Leben der Menschheit überhaupt, an das Gesetz allmähliger Entwickelung gebunden. Man hat wesentlich drei Entwickelungsstufen der socialen Rechtsordnung zu unterscheiden, in welchen sich im Besonderen wieder die charakteristischen Unterschiede der drei Hauptformen der socialen Entwickelung: Familie, Staat, Kirche, reflectiren. Die erste unmittelbarste Form des Staatslebens ist rein naturwüchsig, das Recht in derselben volksthümlicher Brauch, und die einzige mit bewußter Absicht ausgesprochene Tendenz das Streben, sich in der ererbten Stammeseigenthümlichkeit von allen fremden, nicht nationalen Elementen abzugränzen. Die sociale Rechtsgemeinsamkeit in dieser Form ist der Naturstaat. Wo er sich nicht mit natürlicher Gesetzmäßigkeit ausbilden kann, erscheint er als Nothstaat oder als Gewaltstaat; Ersteres, wenn der übergeordnete Factor des Gemeinlebens die untergeordneten Elemente desselben nicht durchgreifend zu bewältigen vermag — Letzteres, wenn er ein jede freie und selbstständige Lebensäußerung erdrückendes Übergewicht ausübt, was vornehmlich dann eintritt, wenn er durch Eroberung sich fremdartige Elemente aneignet, deren natürliche Widerstandskraft einzig durch überlegene Stärke niedergehalten werden kann. Wo er sich über seine natürlichen Gränzen und über die Kreise naturverwandtschaftlicher Abstammung nicht ausdehnt, findet sich am ersten die rechte, durch das Naturgefühl der Familienpietät bewirkte Ausgleichung und Vermittelung der antagonistischen Factoren und Elemente des naturwüchsigen Sociallebens in der Form des Patriarchalstaates, welcher der echte und wahre Naturstaat ist. Diese Form ist aber

erst die unterste Stufe der socialen Rechtsbildung, in welcher früher oder später auch das Element geistiger und reflectirter Bewußtheit des Rechtes durchgreifen muß, um so eher und nothwendiger, je mehr der Staat sich über seine ursprünglichen engen Gränzen erweitert und Elemente in sich aufnimmt, welche er sich nicht durch bloße Naturgewohnheit anbilden kann — und je fühlbarer das Bedürfniß wird, die mannigfaltiger und vielseitiger entwickelten Verhältnisse seines inneren Lebens durch klare, bestimmte, reifer überdachte Normen des Rechtes und der Billigkeit zu regeln und zu beherrschen. Wo der Gedanke des Rechtes mit reflectirter geistiger Bewußtheit festgehalten wird, bildet sich der Rechtsstaat, der abermals wieder mehrere Formen der Entwickelung durchläuft, ehe er sich vollkommen durchbildet. Eine mindest entwickelte Form des Rechtsstaates ist der Sicherheitsstaat, in welchem der Rechtsentwickelung die Tendenz auf Erhaltung und Befestigung des Ganzen durch vorbeugende Maaßregeln wider die möglichen Störungen und Umwälzungsversuche der einzelnen Glieder desselben gegeben wird. Den Gegensatz hiezu bildet der Freistaat, wo das Recht ausschließlich als Garantie der vollen und möglichst unbeirrten Selbstständigkeit der Einzelnen aufgefaßt wird. Der wahre und vollkommene Rechtsstaat ist erst da vorhanden, wo das Recht um seiner selbst willen als Zweck erkannt und anerkannt wird; diese Anerkennung schließt die Gewährleistung der Freiheit und der Ordnung zugleich in sich und führt zur höheren Vermittelung der in den beiden einseitigen Formen des Rechtsstaates sich darstellenden Gegensätze. — Insofern den gesetzlichen Normen der socialen Rechtsordnung die Richtung auf ein bestimmtes positives Ziel des innerstaatlichen Gesellschaftslebens gegeben wird, erscheint der Staat als Culturstaat. Nach Verschiedenheit dieses Zieles nehmen auch die Culturstaaten wieder verschiedene Rangstufen ein, deren hauptsächlich drei zu unterscheiden sind, je nachdem entweder die natürliche oder die geistige oder im Besonderen endlich die religiöse Seite des socialen Lebens prinzipiell in den Vordergrund gestellt wird. Nach Verschiedenheit der natürlichen Interessen und Strebungen eines bestimmten Volksthums bildet sich der Staat heraus als Agricultur- und Gewerbsstaat, Handelsstaat, Kriegerstaat u. s. w.; das geistige Interesse ist leitendes Prinzip im aufgeklärten Staate; die religiöse Idee der Mittelpunkt und das Prinzip des socialen Rechts- und Volkslebens im theokratischen Staate. Übrigens

finden sich die aufgezählten Formen des Staates nirgends rein und unvermischt; die mannigfaltige und verschiedenartige Verbindung derselben gibt den einzelnen Staatskörpern ihre besondere Physiognomie, jeder concrete Staat stellt die allgemeine Idee des Staatslebens auf eine besondere und eigenthümliche Weise dar.

§. 63.

3) Der Mensch geht weder in der Familie noch im Staate auf; er gehört beiden Verbindungen nur auf eine bestimmte Art und in einem bestimmten Sinne an, und affirmirt seinen Charakter als Gattungswesen in beiden nur auf eine bestimmte Art und in einem bestimmten Sinne. Wenn ihm nun der Charakter eines Gattungswesens so wesentlich eigen ist, als er Mensch ist, so muß es eine Verbindung geben, in welcher dieser schlechthin affirmirt wird und der Mensch als Mensch gilt; also ist die Kirche eine nothwendige Socialform. Eben so fordert das antithetische Verhältniß von Familie und Staat eine höhere Vermittelung, in welcher die wesentliche Bestimmtheit beider aufgehoben und Liebe und Recht vollkommen in Eins gebildet sind; diese höhere Vermittelung kann nur durch die Kirche geleistet werden, welche an der Familienliebe die exclusive Beschränkung auf einen engsten Kreis negirt und die gesammte Gattung als Eine Familie auffassen lehrt, eben hiedurch aber zugleich jedes Einzelglied derselben anleitet, auch das Recht nicht bloß als eine nothwendige Garantie des eigenen Bestehens, sondern eben so sehr als eine allen Anderen zu leistende Schuld anzusehen, und diese nicht bloß aus Furcht und Zwang, sondern aus innerem Willen, mit Liebe und Freude abzutragen. Jede Synthese ist nicht bloß Negation, sondern auch Affirmation der in ihr aufgehobenen Gegensätze; demnach ist die Kirche als das von Familie und Staat verschiedene Dritte die Garantie des selbstständigen Bestandes beider; so wenig sie die beiden absorbirt, eben so wenig läßt sie zu, daß der eine Gegensatz in dem anderen untergehe. Somit postulirt auch jeder der beiden Gegensätze für sich wieder die Kirche als Gewährleistung seiner selbstständigen Lebenssphäre. Als höhere Vermittelung des zwischen Staat und Kirche bestehenden Unterschiedes und Gegensatzes repräsentirt die Kirche die Idee des Heiligen, in welcher die durch die socialen Verbände der Familie und des Staates dargestellten Ideen der Güte und Gerechtig-

keit absolut aufgehoben sind. Gleichwie Güte und Gerechtigkeit ihre Wahrheit in der Heiligkeit haben, so haben Familie und Staat ihre Wahrheit in der Kirche, welche die Liebe und das Recht heiligt. Demnach postuliren Familie und Staat die Kirche als Garantie, nicht bloß ihres ungefährdeten beiderseitigen Bestandes, sondern auch der rechten sittlichen Ordnung ihrer inneren Verhältnisse. Die Kirche ist das Gewissen der Societät; in der Kirche und durch die Kirche wird das Verhältniß der gesellschaftlichen Über- und Unterordnung, so wie der sittlichen Gleichordnung durch Liebe und Recht in Familie und Staat, auf seine letzten und höchsten sittlichen Gründe zurückbezogen und in Kraft dieser Zurückbeziehung sittlich befestigt. Die Kirche macht Liebe und Gehorsam, Treue und Dankbarkeit zu heiligen Tugenden, knüpft unlösliche Bande zwischen den Gatten, verdammt Despotismus und Anarchie im häuslichen und öffentlichen Leben, und gibt dem Rechte die Weihe der Unverletzlichkeit. Obwohl in allen sittlichen Verhältnissen gegenwärtig ist die Kirche von Familie und Staat wesentlich verschieden, weil sie über alle besonderen Gegensätze und Unterschiede, auf welche sich Familie und Staat unmittelbar beziehen, schlechthin hinausgestellt ist. Während Staat und Familie zunächst und unmittelbar auf die Naturbedingungen der menschlichen Coexistenz fußen, ist die kirchliche Gemeinschaft zunächst und unmittelbar eine sittliche Geistgemeinschaft; während Familie und Staat naturnothwendig einen begränzten Umfang haben müssen, umfaßt die Kirche das gesammte menschliche Geschlecht. Im Familienleben schließt sich das gemüthliche Innenleben ab, im Staate wird die menschliche Einzelpersönlichkeit und jede collective Menschenexistenz nach Außen abgegränzt, die Kirche ist der Abschluß des menschlichen Einzel- und Gesammtlebens nach Oben. Die unmittelbare Beziehung Aller zu Gott ist das Einzige, worin die sonst nach natürlicher Individualität, geistiger Begabung und Lebensstellung mehr oder weniger verschiedenen Menschen einander vollkommen und absolut gleichgestellt sind; darum kann eine universale Gemeinschaft nur in Kraft der religiösen Idee bestehen und das religiöse Interesse fällt mit dem allgemein humanen Interesse zusammen. Die Kirche ist demnach die Verwirklichung des allgemeinen Weltstaates, in welchem sich die Menschheit als Eine große Familie affirmirt; ihrem Haupte kommen die Eigenschaften des Vaters, Herrn und Priesters im höchsten, geistigsten Sinne zu.

§. 64.

γγ) Aus dem Organismus des gesellschaftlichen Lebens setzen sich mit Nothwendigkeit jene Thätigkeiten heraus, welche zum Bestande, Wachsthum und Gedeihen desselben wesentlich erfordert werden. Es handelt sich hierin um dreierlei Arten von Functionen, deren jede in ihrer Weise das Gesammtinteresse der menschlichen Societät umfaßt; die erste derselben bezieht sich auf die stets erneuerte Hervorbringung des substanziellen Inhaltes des socialen Lebens, die zweite auf die Wahrung der rechten Ordnung im Bereiche der socialen Gesammtthätigkeit, drittens endlich handelt es sich auch noch um Verbürgung der socialen Ordnung und der unter ihrem Schutze gepflogenen Thätigkeiten durch ein zureichendes ethisches Prinzip. Dieses Prinzip kann nur durch die Kirche vertreten sein; die unter Obmacht desselben geübte Ordnerthätigkeit muß dem Staate zufallen; die unter Garantie der Kirche und des Staates betriebene Erzeugung der Güter des Gesammtlebens ist Aufgabe der zur bürgerlichen Gesellschaft erweiterten Familie. So reflectirt sich im Artunterschiede der genannten drei socialen Hauptfunctionen der Artunterschied der wesentlichen drei Associationsformen; das Vorhandensein dieser ist also die nothwendige Vorbedingung für das geordnete Verhältniß jener, welche ihrerseits wieder den Formen beständig die Fülle des Lebens herbeiführen und nach ihrer Triplicität in jeder einzelnen Hauptform des socialen Lebens in spezifischer Weise vertreten sein müssen.

ℵ) Der substanzielle Inhalt der socialen Lebensthätigkeit ist mit den Bestrebungen der drei wesentlichen und unentbehrlichen Stände jedes Gemeinwesens: Nährstand, Wehrstand und Lehrstand, gegeben. Sie bilden die drei Hauptelemente der socialen Lebensthätigkeit und umfassen mit ihren Thätigkeiten alle wesentlichen Bedürfnisse des menschlichen Daseins; sie müssen daher überall naturnothwendig hervortreten, wo eine Mehrheit von Menschen sich zur gemeinsamen Wahrung und Pflege der menschlichen Gesammtinteressen verbindet und eine sachgemäße Scheidung und Theilung ihrer gemeinsamen Arbeit vornimmt. Die Organisation des menschlichen Gattungslebens nach den drei Ständen hat ihr Vorbild im Organismus der menschlichen Einzelpersönlichkeit; die Verrichtungen der drei Gesellschaftsstände verhalten sich zu einander, wie die Functionen der durch

Kopf, Brust und Unterleib repräsentirten Partialsysteme des Einzelorganismus. Die Verrichtungen des Nährstandes entsprechen den Functionen der im äußeren, gröberen Leibe thätigen anima vegetativa; der wehrhafte Muth der animalischen Seele (θυμός) ist im Wehrstande verkörpert, der Lehrstand das sociale Gegenbild der im Haupte thätigen anima intellectualis. Und wie die Functionen der Ernährung sich wieder dreifach theilen, nämlich in Aufnahme, Verwandlung und Vertheilung des Nährstoffes: so gliedert sich entsprechend auch der Nährstand wieder in drei besondere Stände, deren ersterer der Natur die zur leiblichen Subsistenz nothwendigen Stoffe abzugewinnen bestrebt ist, der zweite mit der Formirung des durch die Urproducenten gelieferten Rohstoffes, der dritte mit dem Vertriebe der verarbeiteten Stoffe sich befaßt (Ackerbau, Gewerbe, Handel). Eben so gliedern sich im Besonderen wieder die geistig thätigen Gesellschaftselemente nach den spezifischen Arten der Geistesthätigkeit überhaupt; wie in dieser ein schaffendes, bildendes und weihendes Handeln unterschieden wird, so unterscheidet sich auch der gesellschaftliche Beruf derjenigen, welche sich der Erforschung der Wahrheit widmen und die Wissenschaft als solche zu schaffen und anzubauen bemüht sind, spezifisch von der socialen Thätigkeit derjenigen, welche sich die religiös-sittliche Lebensweckung und Lebensförderung der Societät zum unmittelbaren Zwecke setzen; und abermals ein anderes sociales Element bilden diejenigen, welche den durch geistige Intuition geweckten und durch Studium entwickelten und ausgebildeten Formensinn in Hervorbringungen bethätigen, deren ideale Symbolik das Leben der sichtbaren Wirklichkeit schmücken und seine Beziehung zur höheren Welt des Übersinnlichen darstellen soll. So scheiden sich demnach die drei Berufsthätigkeiten des Gelehrten, des Priesters und Künstlers, wie sich im höheren Geistleben jedes Menschen die drei Ideen des Wahren, Guten und Schönen, obwohl innigst verwandt und in ihrem gemeinsamen Grunde und Ziele identisch, von einander scheiden. Vermöge der innigen Wechselbeziehung aber zwischen diesen drei Ideen hat jede der drei besonderen, ihnen entsprechenden Berufsarten auch etwas von den beiden anderen an sich. Der Gelehrtenberuf ist ein Priesterthum des Gedankens, die von ihm ausgehende Anregung bezweckt den Fortschritt und die Verallgemeinerung der menschlich edlen Bildung und Gesittung; und ebenso hat der ächte Künstlerberuf eine gottesdienstliche Weihe, und seine Ausübung dient

zur Belebung und sittlichen Erhebung der Menschen; der priesterliche Seelenführer kann nicht anders, denn zugleich als Lehrer und Bildner der Geister gedacht werden [1]).

§. 65.

D) Damit das sociale Leben gedeihe, müssen die vielseitigen und mannigfaltigen Thätigkeiten desselben einer regelnden Ordnung unterstellt werden. Das hegemonische Prinzip des gesellschaftlichen Lebens ist abermals nur das in's menschliche Gattungsleben projicirte hegemonische Prinzip des menschlichen Einzellebens: der Geist als Vernunft, Wille und Gewissen (§. 58.). Dieser dreifachen Bethätigung der sittlichen Hegemonie des Geistes im menschlichen Einzelleben entsprechen im socialen Leben die drei Ämter der gesetzgebenden, regirenden und richtenden Thätigkeit, welche die Regelung, Leitung und Überwachung des socialen Lebens zum Zwecke haben. Die Functionen dieser Ämter sollen der von Allen anerkannte Ausdruck der Gesammtvernunft, des Gesammtwillens und des allgemeinen Gewissens sein, und die im socialen Dasein sich durchbildende Idee nach ihren drei Hauptthätigkeiten als bestimmende, ordnende und richtende Macht (§. 52.) darstellen. Nach dieser ihrer wesentlichen Beziehung auf die Societät und auf die in dieser sich auswirkende Idee sind die Ämter der Gesellschaft als Ministerien aufzufassen, deren Träger über ihre Amtsführung vor Gott und Menschen sich zu verantworten haben. Zunächst und unmittelbar sind sie vor Gott und vor ihrem Gewissen verantwortlich, d. i. vor dem unmittelbaren Bewußtsein der Forderungen der sittlichen Idee an das Organ ihrer Functionen; vor der Gesammtheit der Gesellschaftsglieder hat sich der Träger des Amtes nur mittelbar und insofern zu verantworten, als das Urtheil derselben als vernünftiges und gewissenhaftes Urtheil mit dem Inhalte der sittlichen Idee zusammenstimmt und Ausfluß derselben ist. Dadurch, daß sich die Träger der öffentlichen Ämter nur mittelbar auf Wille und Urtheil der ihnen unterstellten Gesammtheit zu beziehen haben, ergibt sich für sie von

---

1) Über die socialen Stände und Berufsarten vergleiche des Näheren des Verfassers: System der christlichen Ethik, Bd. III, S. 627—675.

selbst und ungesucht eine Sphäre freiberechtigten Schaltens nach persönlichen Überzeugungen, die um so größer ist, je weniger Urtheil und Wille der Societät bereits zu irgend einem erheblichen Grade von Reife und Selbstständigkeit gelangt sind. Sofern nun dennoch ein Recht dieses Urtheiles und Willens behauptet und angesprochen wird, die Träger der amtlichen Gewalten aber die aus der Idee des Amtes fließenden persönlichen Befugnisse aufrecht zu halten bestrebt sind, entwickelt sich im socialen Leben ein gewisser Antagonismus, welcher nach den verschiedenen Graden und Stufen der socialen Lebensentwickelung auf verschiedene Weise ausgeglichen wird. Die ausgleichende und vermittelnde Macht kann entweder in einem natürlichen Kraftverhältnisse, oder in der Vereinbarung über eine durch Reflexion auf die bestehenden Verhältnisse gewonnene geistige Rechtsbasis, oder endlich in einem religiösen Prinzipe gefunden werden. In der concreten Societät sind es gemeiniglich alle drei Elemente zugleich, durch deren Zusammenwirken der Streit zwischen den entgegengesetzten Ansprüchen und Interessen der Auctorität und Freiheit wenigstens relativ beigelegt und beschwichtigt wird. Der Kampf dieser beiden antagonistischen Interessen kann, da sowohl die Völker als die Machtträger derselben im Urtheile über ihre beiderseitigen Rechte und Ansprüche dem Irrthum und der Leidenschaft unterworfen sind, nur auf geschichtlichem Wege entschieden werden, und läßt sich außerhalb der Kirche gar nicht zu Ende führen. Auf dem Boden der Kirche vollzieht sich erst die tiefste Auseinandersetzung des Gegensatzes beider Prinzipien, und andererseits ist die Kirche durch sich selbst schon die factische Vermittelung desselben. Indem sie das Recht der menschlichen Persönlichkeit als solcher zur Geltung bringt, nimmt sie zugleich für sich das Recht einer unmittelbar von Gott erhaltenen Gewalt in Anspruch, deren Bethätigung eben den Menschen um seiner selbst willen zum Zwecke hat. Selbst heilig, heiligt die Kirche auch alle anderen Gewalten der von ihr umfaßten socialen Lebenskreise, und festigt sie durch ihren sittlichen Einfluß auf die Gebietenden und Untergebenen; und je mehr sie im socialen Leben Boden gewonnen hat, desto mehr sind die Machthaber durch das sittliche Element des socialen Lebens getragen und gefördert, desto schwerer ist es ihnen, zu fehlen und in unsittliche Willkür sich zu verirren, desto eher lassen sich die üblen und gemeinschädlichen Folgen eines verfehlten Gebrauches der Gewalt aufheben und verwischen.

§. 66.

a) Die Auctorität ist ein nothwendiges Bedürfniß der Gesellschaft, weil das Gesetz, auch wenn es Ausdruck der allgemeinen Gesinnung wäre, sich durch sich allein nicht Nachdruck zu geben und unverweigerlichen Gehorsam zu verschaffen vermag. Deßhalb kann der berechtigte Gewaltträger nicht als bloßer Executor der Wünsche, Ansichten und Entschließungen der Gesammtheit gelten, sondern tritt derselben mit persönlicher Selbstständigkeit als übergeordneter Factor, als Haupt gegenüber. Dieses selbstbewußte Verhalten und Handeln des Gewaltträgers nach persönlichen Überzeugungen gründet zunächst in den wesentlichen und nothwendigen Bedingungen eines organischen Gesammtlebens, in welchem jedes zum Ganzen gehörige Glied, somit auch das Haupt, die ihm zustehenden Functionen mit berechtigter Selbstständigkeit zu üben hat. Die Berechtigung des Hauptes zum selbstständigen Handeln gründet ferner auf dem Rechte der persönlichen Überzeugungen, welches jedem Menschen als moralischem Wesen zukommt, und demjenigen, welcher die höchste Stelle einnimmt und die schwerste Verantwortlichkeit trägt, am allerwenigsten abgesprochen werden kann. Im letzten und tiefsten Grunde ist das Verhältniß socialer Über- und Unterordnung als Reflex des Verhältnisses zwischen Gott und Creatur — die selbstberechtigte Auctorität demnach als ein Amt göttlicher Stellvertretung zu fassen, daher denn jeder höchsten socialen Auctorität nebstdem, daß sie Herrschaft ist, auch etwas Väterliches und Priesterliches eigen ist. Diese Erhöhung und Erweiterung der Würde und Macht aber ist eben die rechte sittliche Schutzwehr gegen jeden Mißbrauch der Gewalt. Denn wie der Charakter der Väterlichkeit jede despotische Härte ausschließt und das Wechselverhältniß zwischen Herrschenden und Gehorchenden auf die sittliche Basis des Wohlwollens und Vertrauens stellt, so schließt der priesterliche Charakter jeder Auctorität die absolute Verantwortlichkeit derselben vor dem Gerichte dessen in sich, von dem alle Gewalt zuletzt stammt. Und dieses Gericht vollzieht sich schon zeitlich im Gewissen des Gewaltträgers, in den sittlichen Überzeugungen der ihm unterstellten Gesammtheit, in den Ergebnissen und Folgen seiner Machtbethätigung für die Gegenwart und Zukunft, in dem Urtheile der Mit- und Nachwelt.

§. 67.

c) Das absolute Recht der sittlichen Idee. Als absolute Wahrheit muß die sittliche Idee auch zu ihrem absoluten Rechte kommen. Damit sie dieses einfach und schlechthin behaupte, muß zur organisirenden Thätigkeit, deren Erfolge durch das freie Verhalten der sittlichen Wesen bedingt sind, noch eine weitere Function hinzutreten, welche hinausgreifend über die organisirende Thätigkeit, auch das freie Thun und Verhalten der im Dienste der organisirenden Idee wirkenden sittlichen Kräfte der allbestimmenden Herrschaft der sittlichen Idee unterzieht, damit die sittliche Ordnung vollkommen sei und ihr Gesetz seine absolute Geltung behaupte. Die kritische oder richtende Thätigkeit der sittlichen Idee muß dort überall, wo — und darum, weil die organisirende Thätigkeit durch sich nicht ausreicht, eintreten; sie hat die Bestimmung, der im organisirenden Wirken unvollkommen erwiesenen Macht und Wahrheit der sittlichen Idee zum vollkommenen und adäquaten Ausdrucke zu verhelfen. Darin liegt ihre absolute Berechtigung begründet; sie ist die vollendende, abschließende Thätigkeit im sittlichen Weltentwickelungsprozesse, durch welche sich das göttliche Denken und Wollen die unverweigerliche und unbedingte Anerkennung seiner heiligen Wahrheit und Gerechtigkeit erwirkt.

§. 68.

1) Die sittliche Verantwortlichkeit. Das absolute Recht der sittlichen Idee kündigt sich zunächst im Gewissen an (§. 47.). Das Gewissen ist von dieser Seite betrachtet das Bewußtsein des Menschen um seine unbedingte Verantwortlichkeit vor dem Gerichte der sittlichen Idee. Gemäß der dreifachen Beziehung des Menschen zur Welt, zu sich und Gott ist dieses Gericht ein dreifaches, demnach auch die Verantwortlichkeit des Menschen vor diesem Gerichte eine dreifache. Unter der Welt ist aber der Inbegriff der gesammten, gottgedachten sittlichen Ordnung zu verstehen, in welche der Mensch gestellt ist, um da zu leben und zu wirken. Daß dieses Leben und Wirken der gottgedachten Wahrheit der sittlichen Weltordnung entspreche, ist eine Forderung, die sich dem Menschen durch das Gewissen im Namen der sittlichen Gerechtigkeit ankündigt, welcher gemäß er Alles und Jedes an sich und außer sich nach der durch gött-

lichen Willen ihm zugewiesenen Bedeutung und Bestimmung zu behandeln hat. Er erkennt weiters, daß er die Erfüllung dieser Forderung sich selber schuldig sei, um seine angeborne persönliche Würde und Weltstellung als sittlichen Selbstzweck zu behaupten und zu bewähren; er weiß sich vor dem Gerichte der sittlichen Idee als moralisches Wesen verantwortlich. Endlich und letztlich aber hat er sowohl seine moralische Existenz als auch das unverletzliche Recht und Gesetz der sittlichen Ordnung aus der unverbrüchlichen Heiligkeit des göttlichen Willens herzuleiten, und demnach seine sittliche Verantwortlichkeit in seinem religiösen Gewissen als eine heilige Verantwortlichkeit aufzufassen. So besteht für den Menschen in Absicht auf seine dreifache Beziehung zu Gott, sich und Welt eine dreifache Verantwortlichkeit, für deren jede ein besonderer Maaßstab gegeben ist in den drei Ideen der sittlichen Gerechtigkeit, welche das Gute als unabänderlich nothwendiges Weltgesetz zu achten fordert — der sittlichen Güte, kraft welcher das sittlich Nothwendige als das wahrhaft Menschliche und menschlich Wahre erkannt wird — der sittlichen Heiligkeit, kraft welcher Idee das sittlich Gerechte und sittlich Gute als gottgedachte Wahrheit und Nothwendigkeit erscheint, für deren unverbrüchliche Aufrechthaltung der absolute Wille Gottes einsteht.

§. 69.

2) Die sittliche Schuld. Der Mensch ist als sittliches Wesen absolut verpflichtet, nach Gerechtigkeit, Güte und Heiligkeit zu streben. Dieses Streben ist eine durch die absolute Wahrheit der sittlichen Idee involvirte unerläßliche Schuldigkeit (debitum), deren Nichterfüllung den Menschen in den Zustand der sittlichen Verschuldung (culpa) versetzt. Gemäß der dreifachen Verantwortlichkeit, die er trägt, hat auch die Schuld eine dreifache Bedeutung. Das unsittliche Thun und Lassen hat, so weit es am Menschen liegt, eine Störung und Verkehrung der sittlichen Ordnung zur Folge; demzufolge lastet auf dem Schuldigen der Vorwurf des begangenen Unrechtes. Das unsittliche Thun und Lassen ist eine Befleckung und Schädigung der handelnden moralischen Persönlichkeit; demzufolge fällt ihr die selbstverursachte sittliche Fehlerhaftigkeit (vitium) als Schuld zur Last. Das unsittliche Thun und Lassen ist endlich

frevelhafte Mißachtung der Heiligkeit des absolut bindenden göttlichen Willens; von dieser Seite betrachtet lastet die Schuld als Sünde auf dem Fehlenden. Somit hat die sittliche Schuld eine dreifache, in aufsteigender Ordnung an Schwere und Größe zunehmende Bedeutung als Mangel an sittlicher Gerechtigkeit, sittlicher Güte und sittlicher Heiligkeit. Die eigentliche Größe und Schwere jeder sittlichen Schuld beruht darauf, daß Unrecht und Fehler immer zugleich Sünde sind; denn hiedurch wird die Schuld zu etwas am Menschen ewig Haftendem, wovon er sich durch sich selbst nimmermehr befreien kann. Und eben der Charakter der Sündhaftigkeit schließt die absolute sittliche Werthbestimmung des sittlichen Unrechtes und Fehlers in sich; sündeloses Unrecht und sündelose Fehler kennt bloß der sittliche Indifferentist und Latitudinarier. Gleichwie das Heilige das Wesen des Guten ist, so ist das Unheilige der Charakter dessen, was sittlich verwerflich ist. Als das Unheilige oder Sündhafte involvirt das sittlich Verwerfliche, Unrechte und Verfehlte eine Verschuldung wider Gott durch Verneinung des absoluten Rechtes der sittlichen Idee. Die sittliche Idee fordert den ganzen Menschen in jedem Momente seines zeitlichen Daseins für ihren heiligen Dienst, jeder versäumte und mißbrauchte Moment causirt eine unzahlbare Schuld; keine nachfolgende Anstrengung zum Guten kann den schuldhaften Ausfall der zum Schlimmen vergeudeten Zeit und Kraft decken, alles nachfolgende Gute ist, weil es selbstverständliche Schuldigkeit ist und auch ohne Vorausgang der Sünde sittlich nothwendig wäre, kein Ersatz für die contrahirte Sündenschuld. Vielmehr verursacht die auf Ersatz und Wiedergutmachung verwendete sittliche Mühe einen neuen nicht zu verantwortenden Ausfall im sittlichen Lebenswerke des Menschen, indem sie für dasjenige sittlich Gute und Nothwendige verloren geht, dessen Leistung durch die inzwischen tretende Erfüllung der Ersatzpflicht beeinträchtigt wird. Ein begangenes Unrecht läßt sich zurücknehmen, ein moralischer Fehler bessern und abgewöhnen; die einmal begangene böse That aber kann nicht mehr ungeschehen gemacht, und aus dem Gedächtnisse Gottes gelöscht werden. Ein schlechthiniges Nachsehen derselben erwarten und ansprechen, hieße zu dem begangenen Frevel wider die Heiligkeit des göttlichen Wollens einen neuen hinzufügen; zudem ließe sich keine Gränze feststellen, bis zu welcher das Nachsehen reichen soll — sie müßte, wenn einmal vom strengen Maaße abgewichen wird, in eine unbestimmte und maaßlose Ferne verlegt,

d. h. ganz aufgehoben werden. Das absolute Recht der sittlichen Idee wäre aber auch schon mit dem Zugeständnisse der geringsten Abweichung im Prinzipe aufgehoben; eben dieses Recht ist aber die nothwendige und absolut geforderte Gewährleistung der Integrität der sittlichen Weltordnung und der sittlichen Würde und Bestimmung des menschlichen Selbst. So wenig nun diese aufgegeben werden kann, eben so wenig läßt sich die ewige Bedeutung der sittlichen Schuld läugnen; wer sie läugnen wollte, müßte auch die Schuld als solche verneinen.

§. 70.

3) Die sittliche Vergeltung.

α) Das Recht der sittlichen Vergeltung. Der durch unsittliche Willensbethätigung verursachte Ausfall im sittlichen Menschendasein kann durch keine nachfolgende Anstrengung zum sittlich Guten gedeckt werden. Demnach hat die einmal contrahirte sittliche Schuld eine über die gesammte irdische Lebenszeit des Menschen hinausgreifende Bedeutung, welche eben deßhalb auch in die Zuständlichkeit seines Daseins zurückgreifen, in derselben sich ausdrücken muß. Die Vergeltung tritt daher als Leiden ein, welches die unausbleibliche Folge des unwahren Handelns ist, und dem Fehlenden bekundet, daß sich Niemand ungeahndet wider die unverletzliche Heiligkeit der sittlichen Wahrheit versündigen könne. In diesem Sinne erscheint die sittliche Vergeltung als Strafe, welche dem in der Schuld enthaltenen Unrechte entspricht. Die Strafe ist die Rächung der durch das Unrecht verletzten sittlichen Ordnung an dem Verletzer derselben. In der sittlichen Vergeltung wird am Fehlenden weiter auch die geschädigte Güte seines sittlichen Wesens gerächt; das aus der sittlichen Verfehlung entspringende Leiden soll ihm als Züchtigung seines der sittlichen Zucht und Regel entledigten Willens fühlbar werden. Endlich soll er, eingedenk, daß er durch seine unsittliche Willensbethätigung unmittelbar wider die heilige Wahrheit des göttlichen Wollens gefrevelt, Strafe und Züchtigung als selbstverschuldete Buße erkennen und tragen.

§. 71.

β) Der Zweck der sittlichen Vergeltung. Entsprechend dem dreifachen Rechte der sittlichen Vergeltung ist auch der Zweck derselben ein dreifacher und bezieht sich eben so wie das Recht der Vergeltung auf die drei Ideen der Gerechtigkeit, Güte und Heiligkeit. Der sittliche Zweck der Strafe ist die Genugthuung, welche der durch die Störung der gottgesetzten sittlichen Ordnung verletzten Gerechtigkeit geleistet werden soll. Der Zweck der Züchtigung ist die Besserung; durch die schmerzende Schärfe des Zuchtmittels soll das verderbte sittliche Wesen von dem sich einrottenden Schaden seiner sittlichen Krankheit befreit und zur Wiedergewinnung seiner ursprünglichen Güte befähigt werden. Der Zweck der Buße ist Sühnung des Unrechtes und Fehlers durch freithätige Affirmation der sittlichen Zwecke der willig hingenommenen Strafe und Züchtigung. Die Sühnung oder Aussöhnung der göttlichen Heiligkeit mit dem Dasein eines irre gegangenen sittlichen Wesens ist nur unter der Bedingung einer vollständigen Besserung denkbar; Besserung aber kann überhaupt nur dort erwartet werden, wo keine absolute, für immer geltende Entscheidung wider die Wahrheit der sittlichen Idee erfolgt ist.

§. 72.

γ) Der Vollzug der sittlichen Vergeltung ist die thatsächliche Erweisung der absoluten Wahrheit der sittlichen Idee.

αα) Die sittliche Wahrheit spricht sich zunächst in der für das sittliche Subject gegebenen zeitlichen Daseinswirklichkeit aus; demnach muß sich auch schon durch diese, so weit in ihr die organisirende Macht der sittlichen Idee durchgegriffen, der rächende Ernst der beleidigten Gerechtigkeit kundgeben. Der Mensch steht in der zeitlichen Daseinswirklichkeit in dreifacher Eigenschaft als Geist-, Natur- und Gattungswesen, muß also auch in dreifacher Weise die ahndende Rückwirkung auf sein unsittliches Thun erfahren:

ℵ) Er erfährt sie als sittliches Geistwesen durch die peinvollen Vorwürfe seines aufgestörten Gewissens, welches ihm den Widerspruch seiner thatsächlichen Beschaffenheit mit den Forderungen der sittlichen Idee zum Bewußtsein bringt. —

ב) Im natürlichen Dasein wird ihm der Verlust jener Lebensgüter fühlbar, deren Besitz und Genuß durch ein unsittliches Thun und Lassen naturnothwendig verwirkt wird; er tauscht sich dafür Harm, Schmerz und Elend ein, während ihn ein Tantalischer Hunger zu stets neuem und nimmer gesättigtem Verlangen nach zehrenden Genüssen treibt. —

ג) Als Socialwesen ruft er durch sein unsittliches Verhalten auch die Ahndung der davon berührten Gesellschaft hervor. Das sittliche Urtheil der Gesellschaft straft seine moralischen Verirrungen mit dem Verluste der Achtung, des Vertrauens und Wohlwollens; der Staat übt an ihm strenge Wiedervergeltung für jedes rechtswidrige Thun und Lassen; die Kirche belegt sein unheiliges Treiben mit ihrem Banne. Das Urtheil der Gesellschaft, des Staates und der Kirche ist aber eben nur der Reflex seines eigenen moralischen, rechtlichen und religiösen Gewissens; und es ist seine größte Strafe, daß er ihr Urtheil als gerecht anerkennen muß. Er fühlt sich durch eine innere Macht genöthigt, die sittlichen Zwecke der ihn treffenden Ahndung auch sittlich zu affirmiren; Gesellschaft, Staat und Kirche schließen ihn so lange aus ihrer Gemeinschaft aus, bis er ihnen die schuldige Genugthuung geleistet, sich gebessert und seine Schuld gesühnt hat. Die sittliche Gemeinschaft verlangt Genugthuung, Besserung und Sühnung im eigenen Interesse und um dessen willen, welcher ihrer Ahndung verfallen ist, und fordert das ihr Schuldende im Namen der absoluten Wahrheit der sittlichen Idee, welche durch sie vertreten wird. Sie müßte sich selbst aufgeben, wenn sie ihre sittlich berechtigte Forderung an den zu Ahndenden aufgeben wollte; sie ist berechtigt und verpflichtet, ihren Bestand prinzipiell sicher zu stellen, und durch Vollzug ihres Urtheils exemplarisch zu warnen und Wiederholung und Nachahmung zu verhüten [1]).

ββ) Die sittliche Wahrheit ist der irdischen Daseinswirklichkeit des Menschen nur relativ immanent, weil die sittliche Ordnung der Menschenwelt eine in der Zeit noch unvollendete Ordnung ist. Demnach kann auch ihre, auf das sittliche Verhalten des Menschen folgende

---

1) Über das Strafrecht des Staates im Allgemeinen, und über die Todesstrafe im Besonderen wird ausführlicher gehandelt: S y s t e m d e r c h r i s t l i c h e n E t h i k. Bd. III, S. 587—604.

Rückwirkung nicht als vollkommene Vergeltung genommen werden. Die Stimme des Gewissens läßt sich einschläfern und seine Schärfe abstumpfen; die raffinirte Klugheit weiß den natürlichen Folgen des sündigen Thuns und Lassens vorzubeugen und die Scharfsicht der menschlichen Richter zu täuschen. Darum muß eine über die organisirende Macht der sittlichen Idee hinausgreifende besondere Willensbethätigung Gottes postulirt werden, welche das in dem noch unvollendeten Reiche der menschlichen Sittlichkeit offen gelassene Schalten der Willkür und des Zufalls beherrscht und dem absoluten Rechte der sittlichen Wahrheit dienstbar macht.

$\gamma\gamma$) Da aber die göttliche Weltleitung die menschliche Freiheit nicht aufheben soll, so können auch die providentiellen Acte Gottes im menschlichen Zeitleben nicht als letztes und absolutes Urtheil der sittlichen Wahrheit genommen werden; die endgültige, absolute Vergeltung muß demnach der Vollendung der Zeiten vorbehalten sein, und das Weltgericht ist der nothwendige Schlußact der zeitlichen Weltentwickelung.

So vollführt sich demnach die sittliche Vergeltung auf dreifache Weise: zunächst durch die Macht der auf jeden störenden Eingriff reagirenden Weltordnung, durch die darüber stehende unmittelbare göttliche Weltleitung und durch das im Namen der sittlichen Gerechtigkeit zu postulirende, schließlich eintretende Weltgericht.

Dritter Abschnitt.

Das sittliche Wirken.

§. 73.

Durch die sittliche Idee ist das sittlich nothwendige Wirken der sittlichen Kraft absolut bestimmt. Die sittliche Idee ist für den selbstbewußten Menschen eine nothwendig und unbedingt anzuerkennende Idee, welche im sittlichen Triebe ihre Macht beweist, in der Vernunft ihre Wahrheit, im Gewissen ihr Recht bezeugt. Demnach besteht für den Menschen eine ideelle Nöthigung, sein sittliches Vermögen der sittlichen Idee gemäß zu bestimmen und zu bethätigen. Die der sittlichen Idee gemäße Selbstbethätigung der sittlichen Kraft

ist das sittliche Wirken in der dreifachen Bedeutung des Schaffens, Weihens und Bildens, welche sich auf das dreifache Verhältniß der wirkenden Kraft zu sich selbst, zur Idee, die im sittlichen Werke ausgestaltet werden soll, und zum Stoffe bezieht, an dem die sittliche Kraft zu bethätigen ist. Diesen drei Beziehungen wird in jedem einzelnen sittlichen Acte entsprochen, indem in jedem besonderen sittlichen Acte die sittliche Kraft, während sie ein sittliches Object gestaltet, zugleich sich in sich selbst consolidirt und in die Wahrheit der sittlichen Idee tiefer hineinbildet. Ideell aber können diese drei Functionen des sittlichen Wirkens auseinandergehalten werden, und indem jeder einzelnen im Besonderen nachgegangen wird, läßt sich zeigen, wie erstens die sittliche Kraft im sittlichen Wirken allmählig in sich selbst begründet und befestigt wird, wie sie sodann in Folge dieser Selbstbegründung sich stets tiefer in die sittliche Idee hineinbildet, und wie sie endlich Beides, Stärke und Tiefe, an dem sittlichen Werke, das sie hervorbringt, erwahrt und sich selbst bewährt.

§. 74.

a) Die Selbstbegründung der sittlichen Persönlichkeit.

1) Die sittliche Gesinnung. Die sittliche Existenz des Menschen beginnt mit der Reflexion seines inneren Wesens auf sich; die daraus erzeugte sittliche Gesinnung ist die lebendige Wurzel des sittlichen Lebens.

α) Die sittliche Gesinnung bildet sich zunächst und zuerst durch die Orientirung des sittlichen Menschengeistes an den durch die Macht der sittlichen Idee organisirten objectiven Verhältnissen seines sittlichen Daseins. Die gesammte Wirklichkeit ist mit Beziehung auf das sittliche Wesen des Menschen organisirt, die ganze Ordnung der Welt auf den sittlichen Zweck des Menschen angelegt; er entspricht seinem Zwecke und macht sein Dasein sittlich wahr, wenn er sein Handeln der sittlichen Ordnung der Dinge gemäß bestimmt. Die Selbstbestimmung nach den in Kraft der sittlichen Idee bestehenden Verhältnissen der objectiv gegebenen Daseinswirklichkeit ist die Grundlage der sittlichen Existenz, demnach die Orientirung des Geistes an denselben die Grundbedingung einer sittlichen Gesinnung, und das Bewußtsein der durch sie angezeigten Normen des sittlichen Verhaltens

der Grundinhalt der sittlichen Gesinnung. Das Bewußtsein um die sittliche Wahrheit entwickelt und erweitert sich in dem Maaße, in welchem der geistige Gesichtskreis des Menschen überhaupt sich erweitert und vergrößert, und wie das geistige Leben im Allgemeinen so ist auch das Pflichtbewußtsein im Besonderen eines weckenden und leitenden Einflusses bedürftig, welcher so lange nicht entbehrt werden kann, als das sittliche Wesen des Menschen nicht absolut vollendet ist.

β) Das durch die Orientirung an den objectiven Daseinsverhältnissen gewonnene Pflichtbewußtsein bedarf weiters der Vermittelung mit der lebendigen Subjectivität der menschlichen Persönlichkeit; das Wissen um die sittliche Wahrheit soll in ein Wollen derselben übergehen. Ein unmittelbarer Trieb, sie zu wollen, liegt im sittlichen Selbstbewußtsein des Geistes selbst schon enthalten; dem Geiste ist die Liebe zur Wahrheit also auch zur sittlichen Wahrheit innerlichst eigen, und letztere insbesondere muß er so gewiß wollen, als er seinen sittlichen Zweck will. Auch die natürlichen Triebe der sittlichen Persönlichkeit müssen, sofern diese für den sittlichen Zweck organisirt ist, mittelbar auf denselben sich beziehen, wenn schon ihr nächstes und unmittelbares Ziel kein anderes als die Befriedigung der Daseinsrechte der natürlichen Individualität sein kann. So kommen denn — so weit die Organisation der menschlichen Persönlichkeit thatsächlich der sittlichen Idee entspricht — die subjectiven Antriebe oder Beweggründe des menschlichen Handelns den in den objectiven Daseinsverhältnissen begründeten Aufforderungen zum pflichtgemäßen Handeln entgegen; Aufgabe des sittlichen Geistes ist es, die mittelbare Beziehung der natürlichen Beweggründe auf den sittlichen Lebenszweck aufzufassen und in die bewußte Absicht seines Handelns aufzunehmen.

γ) Aus dieser Ineinsbildung der Beweggründe oder Triebfedern des menschlichen Handelns mit dem objectiven Pflichtbewußtsein entspringt die sittliche Stimmung, deren sittliche Werthbestimmung von der Lebhaftigkeit und Stärke der subjectiven Antriebe — von der Klarheit, Tiefe und Entschiedenheit des Pflichtbewußtseins — und endlich von dem Grade der Ineinsbildung der subjectiven Antriebe mit den objectiven Verpflichtungsgründen abhängen.

§. 75.

2) Die sittliche Übung. Die sittliche Gesinnung ist die Grundlage der sittlichen Existenz und der erste keimkräftige Ansatz jeder weiteren sittlichen Fortentwickelung, die sich aus stets erneuerter Bethätigung der sittlichen Gesinnung ergibt. Eine stete Erneuerung derselben ist nothwendig, um die Macht des lebendigen Triebes der persönlichen Subjectivität, der selbstständig aus sich wirkt, in der Richtung auf den sittlichen Zweck zu erhalten und zu befördern. Der Trieb bezieht sich auf diesen Zweck nur mittelbar; die vermittelnde Potenz ist das sittliche Selbstbewußtsein. In der steten Hinlenkung des Triebes auf das sittliche Ziel besteht die sittliche Übung, deren Functionen folgende sind:

α) Die sittliche Selbstbeherrschung, welche jeder widersittlichen Richtung des subjectiven Triebes Einhalt zu thun bemüht ist. Hieher gehört Beherrschung der Sinne, Bezwingung der Affecte, die Disciplinirung der Phantasie u. s. w.

β) Die sittliche Selbstanstrengung oder Aufregung und Bestimmung des Triebes zu solchen Thätigkeiten, deren Verrichtung ihm keine unmittelbare Befriedigung, vielmehr das Gegentheil davon bietet.

Durch beide Arten von Übungen soll die thatsächlich bestehende relative Incongruenz zwischen dem objectiven Pflichtgefühl und dem unmittelbaren Begehren der lebendigen Subjectivität überwunden und letztere mehr und mehr in das Denken und Streben des sittlichen Geistes hineingebildet werden. So weit nun dieser den Trieben und Strebungen der subjectiven Persönlichkeit die Richtung auf ein in concreter Bestimmtheit gedachtes sittliches Ziel zu geben bemüht ist, stellt sich als besonderer dritter Zweck der sittlichen Übung neben die beiden schon genannten Zwecke

γ) die sittliche Selbstvervollkommnung, deren Begehren, dem Geiste ureigenst angeboren, sich nun erst, nachdem das die geistige Freiheit beeinträchtigende Streben und Widerstreben der natürlichen Triebe wenigstens relativ bewältigt ist, in größerem Umfange bethätigen kann. In den Übungen der Selbstbeherrschung sucht der sittliche Geist die ihm zustehende Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von dem subjectiven Lebenstriebe zu gewinnen; in den Übungen der Selbstanstrengung sucht er diesen den Zwecken des sittlichen

Daseins dienstbar zu machen; im Streben nach Vollkommenheit aber wendet er ihm eine positive Pflege und Sorgfalt zu, sucht ihn nach der dem sittlichen Dasein verwandten Seite zu cultiviren und veredeln, damit die sittliche Vollkommenheit eine Vollkommenheit des ganzen Menschen sei, in dessen jederzeit individuellem Wesen sie eben eine charaktervolle, zu allen anderen sich ergänzend verhaltende Darstellung gewinnen soll.

§. 76.

3) Der sittliche Charakter. Aus fortgesetzter sittlicher Übung erwächst der sittliche Charakter als bleibend gewordene Bestimmtheit der in's sittliche Geistesbewußtsein hineingebildeten individuellen Subjectivität der concreten Einzelpersönlichkeit. Diese Bestimmtheit kann jedoch so lange keine unabänderliche sein, als das sittliche Wesen des Menschen nicht absolut vollendet ist (§. 48, γ.), und läßt sich nur durch dieselbe stete, ununterbrochene Bethätigung behaupten, durch welche sie erworben worden ist; jedes Stillestehen ist nothwendig ein Rückgang, weil die individuelle Subjectivität, die in keinem Momente das Recht ihres Daseins geltend zu machen aufhört, der Hegemonie des sittlichen Bewußtseins in dem Maaße wieder entfremdet wird, als sie in ihren Strebungen sich selbst überlassen bleibt. Mit Rücksicht auf die drei Grundkräfte des inneren Menschen, auf die drei wesentlichen Functionen der sittlichen Übung und auf die drei wesentlichen Momente im Verlaufe jeder sittlichen Handlung unterscheidet man hauptsächlich drei Haupteigenschaften des sittlichen Charakters: die Besonnenheit, die Stärke und die Beharrlichkeit.

α) Die Besonnenheit ist eine sittliche Eigenschaft des Menschen als denkfähigen Wesens und bezeichnet die durch die Herrschaft des sittlichen Willens begründete Wohlordnung des im Dienste des Pflichtgefühles thätigen Reflexionsvermögens. Der sittliche Wille begründet diese Herrschaft zunächst durch die Disciplinirung der Bewegungen des Gemüthes, deren ungeordnetes Ausschreiten die Ruhe des überlegenden Denkens stört; die Besonnenheit ist wesentlich auf die Kunst der Selbstbeherrschung gegründet. Sie ist die zuerst geforderte Eigenschaft eines sittlichen Charakters, weil die Überlegung des Verstandes den Acten des Willens vorauszugehen hat; die

Überlegung besteht in prüfender Umschau auf dem Gebiete des Handelns, Bestimmung des Verhältnisses der zu treffenden Willensentscheidung zum sittlichen Zwecke, Wahl der dienlichen Mittel, Berechnung ihrer Erfolge und Wirkungen u. s. w.

β) Die Stärke ist wesentlich die Energie des dem sittlichen Willen dienstbar gewordenen Gemüthes, die allerdings auch schon durch eine angeborne Kräftigkeit desselben unterstützt werden muß. Sie bethätigt sich als Fähigkeit der Entrüstung, der Anstrengung und des Widerstandes gegen Reizungen und Hindernisse, als Muth und Trieb zum Handeln und Wagen in Noth und Gefahr.

γ) Die rechte Nachhaltigkeit gewinnt die Stärke des Gemüthes in der Beharrlichkeit des sich selbst besitzenden Willens, der das klug ersonnene und muthig begonnene Werk mit unermüdeter Ausdauer zum glücklichen Ende führt. Wer bis zum Ende besteht, erringt den Preis, die Beharrlichkeit führt zur Vollkommenheit; die genialste Kraft verbraucht sich nutzlos, die schwunghafteste Begeisterung verflüchtigt sich ohne Gewinn und Frucht, wenn die stille Stetigkeit des nie ablassenden Fleißes fehlt.

§. 77.

b) Die Selbstvertiefung der sittlichen Persönlichkeit. Die Vermittelung der sittlichen Persönlichkeit mit sich selbst ist zugleich eine Vermittelung derselben mit den das sittliche Leben normirenden Ideen der Gerechtigkeit, Güte und Heiligkeit (§§. 68, 69.). Die Idee der Gerechtigkeit umfaßt die Beziehung der sittlichen Persönlichkeit zum Objecte ihrer Thätigkeit; die Idee der Güte die Beziehung der sittlichen Persönlichkeit zu sich selbst als handelndem Subjecte; die Idee der Heiligkeit ihre Beziehung zum höchsten und letzten Zwecke der sittlichen Thätigkeit. Je tiefer das sittliche Leben in diese Ideen hineingebildet wird, desto mehr gewinnt es an reellem Gehalte, desto näher ist es seiner Vollendung in seinen Beziehungen nach Außen, Innen und Oben.

1) Zur sittlichen Gerechtigkeit wird erfordert, daß die sittliche Persönlichkeit ihren Beziehungen zur sittlichen Ordnung der Dinge entspreche. Für die Beurtheilung des Verhaltens zur objectiv festgestellten sittlichen Ordnung ist ein dreifacher Maaßstab dargeboten

durch das f o r m a l e R e c h t, durch das g e s e l l s c h a f t l i c h e U r t h e i l und durch das e i g e n e G e w i s s e n d e s H a n d e l n d e n.

α) Auf der niedersten Stufe des sittlichen Wohlverhaltens steht die legale Observanz, die durch das formale Recht geboten ist. Der Mensch untersteht demselben in Absicht auf sein äußeres Thun und Lassen, soweit dasselbe Gegenstand einer gesetzlich berechtigten Aufmerksamkeit Anderer ist. Die Sphäre der Legalität ist also die Sphäre der sinnefälligen Selbstäußerungen der menschlichen Persönlichkeit; die innere Gesinnung, aus welcher diese Äußerungen hervorgehen, läßt sich dem rein quantitativen Maaßstabe der rechtlichen Beurtheilung nicht mehr unterziehen. Darum kann auch eine legale Handlung als solche noch nicht eine sittlich gute Handlung genannt werden; zu ihrer sittlichen Werthbestimmung wird nothwendig die Berücksichtigung ihres Zweckes und Motives erfordert. Das formale Recht bezieht sich selbst nur mittelbar auf die sittlichen Zwecke des menschlichen Daseins; sein unmittelbarer Zweck ist die Ermöglichung des Bestandes einer sittlichen Ordnung, es verhält sich zu dieser als eine prophylaktische und propädeutische Vorbedingung. Eben so appellirt es nicht unmittelbar an den sittlichen Willen des Menschen, sondern sucht sich unabhängig von dessen problematischer Zustimmung durch das Aufgebot menschlicher Machtmittel zu begründen; es kann auch nicht weiter reichen wollen, als diese ihrer Natur und Bestimmung nach zu reichen vermögend sind. Hieraus folgt, daß der Mensch nur soweit in der Sphäre des formalen Rechtsgesetzes stehe, als sein Thun und Lassen zwingbar ist; was nicht zwingbar ist, fällt über dieselbe schlechthin hinaus. Wäre der Mensch bloßes Geistwesen, so gäbe es für ihn kein formales Rechtsgesetz und keine legale Observanz; das formale Recht drückt die in die Idee des sittlich Nothwendigen hineingebildete Naturnothwendigkeit aus, durch welche die sociale Coexistenz der Menschen beherrscht wird.

β) Einen nicht mehr so äußerlichen Maaßstab sittlicher Beurtheilung gibt das Urtheil ab, welches sich in dem auf Grundlage der legalen Ordnung ermöglichten gesellschaftlichen Leben und Verkehre über den Menschen bildet. Die von verständigen und ehrenhaften Beobachtern gezollte Anerkennung darf immerhin als ein glaubwürdiges und verläßliches Zeugniß eines sittlich gerechten Wandels genommen werden; denn sie wird nur demjenigen zu Theil, welcher entscheidende Proben sittlicher Tüchtigkeit gegeben und durch beharrlichen Eifer im Guten

sich bewährt hat. Das gesellschaftliche Urtheil steht nicht auf dem Boden legaler Auffassung, sondern erstreckt sich auf den inneren Menschen und dessen freies Wollen und selbstthätiges Begehren; es hält sich nicht an vereinzelte Äußerungen und Kundgebungen, sondern an den ganzen Menschen wie er ist und sich gibt. Gleichwohl fällt die im Urtheil der sittlichen Gemeinschaft feststehende Rechtschaffenheit nicht mit der sittlichen Gerechtigkeit zusammen. Denn im Begriffe dieser liegt eine vollkommene Tadellosigkeit; vollkommen tadellos wäre ein sittlicher Charakter, wenn er auch an jenen Seiten ohne Mängel wäre, welche der menschlichen Aufmerksamkeit und gesellschaftlichen Beobachtung schlechthin oder größtentheils entzogen bleiben. Darum meint auch diese mit dem Lobe der Rechtschaffenheit nicht die absolute Freiheit von allen Mängeln und kann sie nicht meinen wollen, weil die Gesellschaft den Einzelnen nur insoweit beurtheilt, als sie dazu sittlich berechtigt ist; kein Mensch darf aber von dem anderen mehr fordern, als er selbst leistet, und darum wollen die Guten im Bewußtsein dessen, daß sie selbst nicht fehlerlos sind, nicht mit dem Maaßstabe heuchlerischer Selbstgerechtigkeit, sondern mit dem der menschlichen Rücksicht und Billigkeit messen.

γ) Der strengste Maaßstab sittlicher Gerechtigkeit ist das eigene Gewissen des Handelnden, welches sich im Prüfen des sittlichen Werthes auf die sittliche Ordnung bezieht, wie sie an sich gilt, nicht wie sie im Mittel der gesellschaftlichen Meinung oder des formalen Rechtes erscheint. Als innerer Herold des unbedingten Rechtes der sittlichen Wahrheit fordert das Gewissen die ganze, ungetheilte Hingebung des Menschen an dieselbe, nicht bloß in Beziehung auf das nöthigen Falles auch zwingbare äußere Thun und Lassen, wie das formale Recht, und nicht bloß eine relative und annäherungsweise Genügeleistung, wie die nach Rücksichten nachsichtiger Billigkeit urtheilende menschliche Gesellschaft. Vollkommen gerecht ist nur derjenige, welcher Alles leistet, was die Pflicht gebietet, und in jedem Momente, in welchem sie gebietet, und deßhalb, weil sie gebietet, ohne Rücksicht, ob das Gesollte durch Menschen geboten sei oder nicht, ob es deren Lob oder Tadel ernte, ob es Gewinn oder Schaden bringe, Freude oder Schmerz eintrage; — die vollkommene sittliche Gerechtigkeit ist mit Einem Worte: die lautere, vollkommene Gewissenhaftigkeit der sittlichen Übung. Ob selbst dem Gewissenhaftesten jedes sittliche Werk so gelinge und gelingen könne, wie es der objectiven

Forderung der sittlichen Idee angemessen ist, ist eine andere Frage, auf welche die Antwort durch Berücksichtigung des thatsächlichen Verhältnisses von Wollen und Können im Menschen gefunden wird. Für den sittlichen Charakter des menschlichen Handelns ist aber nicht das jederzeit nur relativ zulängliche Können, sondern das jederzeit absolut geforderte sittliche Wollen entscheidend. Denjenigen, welcher das will, was er soll, nennt man gewissenhaft. Die gewissenhafte Treue des guten Willens ist die ächte Objectivität der sittlichen Stimmung, welche der äußeren Gesetzlichkeit und bürgerlichen Rechtschaffenheit erst den gerechten Anspruch auf sittliche Werthschätzung verleiht.

§. 78.

2) Die sittliche Güte. In die Objectivität der sittlichen Gerechtigkeit soll die persönliche Subjectivität mit ihren lebendigen Trieben hineingebildet werden, welche nach ihrer ideellen Bestimmung das Gerechte als das Gute zu begehren haben. Gut heißt dasjenige, was dem Menschen angemessen ist — sittlich gut, was dem Menschen als sittlichem Wesen angemessen ist. Da das Menschenwesen durchgängig mit Rücksicht auf seinen sittlichen Zweck geordnet ist, so ist das sittlich Gerechte der höchste und entscheidende Maaßstab in der Bestimmung dessen, was dem Menschen als gut (= begehrenswerth) zu gelten hat. Das Ungerechte ist das Böse und Verwerfliche; das außer allem Zusammenhange mit dem sittlichen Zwecke Stehende ist werthlos und nichtig. Demnach ist die sittliche Persönlichkeit, welche sich durch ihre subjectiven Motive zum Ungerechten bestimmen läßt, sittlich böse, und diejenige, welche dem sittlich Werthlosen und Nichtigen ihre Neigung zuwendet, aller Güte und alles Gehaltes bar. Eine sittliche Güte des Menschen ist also nur unter der Bedingung denkbar, daß er sich mit seinen subjectiven Trieben, Motiven und Strebungen auf das Gerechte als das wahrhaft Gute bezieht. Diese Beziehung kann aber wieder eine mehrfache sein, weil das Gute in einem mehrfachen Sinne Gegenstand des subjectiven Begehrens ist, und zwar:

α) als Quelle des subjectiven Wohlseins,

β) als Object einer inneren Neigung und subjectiven Gefallens,

γ) als Gegenstand der Werthschätzung aus objectiven Gründen, welche von dem Objecte als solchem hergenommen

sind. — Das Wünschen, Begehren und Anstreben des Guten um seiner selbst willen ist die eigentliche tugendhafte Gesinnung, welche in der Sache mit der sittlichen Gerechtigkeit Eins ist.

In der Sphäre des rein geistigen Lebens sind diese drei Motive unzertrennlich mit einander verbunden, weil das Gewissen zugleich Trieb, Gefühl und Vernunft ist — und fallen unmittelbar zusammen, weil Güte, Schönheit und Wahrheit, worauf sich der innere geistige Mensch als wollender, fühlender und denkender bezieht, an sich Eines sind. Sie treten aber auseinander, und unterordnen sich einander nach bestimmten Rangverhältnissen in der concreten Persönlichkeit des Menschen, dessen Leben nicht rein geistig ist, sondern in einer dreifachen Sphäre sich auswirkt, indem die innere geistige Potenz von der doppelten Region des seelischen Gemüthslebens und der sinnlichen Leiblichkeit umschlossen ist. Der in Vorstellung und Begriff sich verdeutlichende natürliche Trieb verlangt das Gute als Quelle des natürlichen Wohlseins, der unmittelbare Sinn des Gemüths begehrt es aus Gründen des subjectiven Gefallens im Bedürfnisse nach einer harmonischen Stimmung des seelischen Lebens; den Motiven der sinnlichen und gemüthlichen Eudämonie gegenüber muß das Gewissen des Geistes die vom subjectiven Interesse unabhängig bestehende und an sich geltende Wahrheit und Nothwendigkeit des Guten vertreten und als entscheidenden Grund der sittlichen Selbstbestimmung festhalten. Erst unter Festhaltung dieses Motives ist das objectiv gerechte Handeln auch ein sittlich gutes, tugendhaftes Handeln; die Tugend ist die sittliche Gerechtigkeit als lebendiger Trieb des inneren Menschen nach dem Guten um seiner selbst willen. Die Tugend schließt die Motive der sinnlichen und seelischen Eudämonie nicht aus, aber sie verlangt die gebührende Unterordnung derselben unter das sittliche Hauptmotiv; die selbstische Tendenz des sinnlichen Triebes soll durch die Macht der seelischen Neigung ermäßigt und bewältigt, beide aber sollen durch die Beweggründe des Gewissens überwogen und beherrscht werden. Der Tugendhafte will am Genusse von Glück und Friede nur im Bewußtsein eines redlich erstrebten Lohnes froh werden; und wenn er auch des Lohnes und der Hoffnung desselben nicht entbehren kann, so vermag er sich desselben doch nur als einer sittlichen Errungenschaft zu erfreuen.

§. 79.

3) Die sittliche Heiligkeit. Die sittliche Gerechtigkeit erscheint als Güte der sittlichen Persönlichkeit in Kraft der Beziehung ihres der sittlichen Ordnung entsprechenden Lebens, Handelns und Wirkens auf den absoluten Zweck des menschlichen Daseins. Dieser Zweck ist vermöge seiner Begründung in der absoluten unabänderlichen Wahrheit des göttlichen Denkens ein heiliger Zweck, durch dessen freithätige Verwirklichung der Mensch sein Leben in die absolute Wahrheit und Nothwendigkeit der göttlichen Idee hineinbildet, d. h. sich selbst heiligt. Das Gute als das absolut Wahre sich um seiner selbst willen zum Zwecke setzen, heißt nach Heiligkeit streben; die Tugend ist also Streben nach sittlicher Heiligkeit. Die Heiligkeit als Zweck des sittlichen Lebens schließt in sich die vollendete Darstellung der sittlichen Idee durch die sittliche Persönlichkeit in allen Dimensionen nach Innen, Außen und Oben — als Selbstvollendung der sittlichen Persönlichkeit, als Vollendung der Welt in, mit und durch die Vollendung des eigenen Selbst, und in beiden Beziehungen als Verherrlichung der Majestät des absoluten göttlichen Denkens und Wollens, dessen vollkommen verwirklichter Ausdruck die sittlich vollendete Welt ist.

§. 80.

c) Die Selbstbewährung der sittlichen Persönlichkeit. Die sittliche Kräftigung und Vertiefung des Menschen vollzieht sich in und mittelst seines sittlichen Wirkens, welches von der Kraft und Tiefe seines sittlichen Wesens Zeugniß abzulegen hat. Der sittliche Mensch hat sich zunächst als persönliches Wesen überhaupt, sodann als persönliches Gattungswesen zu bewähren; beide Beziehungen sind zur concreten Einheit zusammengefaßt in der berufsmäßigen Stellung, die jedem Menschen ausnahmslos zugewiesen ist. Demgemäß sind in fortschreitender Ordnung zu behandeln:

1) die Selbstpflichten,
2) die Socialpflichten,
3) die Berufspflichten des sittlichen Menschen.

§. 81.

1) Selbstpflichten. Wie die sittliche Selbst- und Weltvollendung durch sich schon Verherrlichung Gottes ist, so ist auch weiters wieder das auf die Weltvollendung gerichtete Handeln schon im Streben nach Selbstvollendung wesentlich mit enthalten. Strenge genommen ist das ganze sittliche Wirken des Menschen unter dem Gesichtspunkte eines seinem sittlichen Selbst schuldigen Handelns aufzufassen; man kann jedoch die Selbstpflichten insofern aus dem Umfange aller anderen Pflichten als besondere Pflichten ausscheiden, als der Mensch auch abgesehen von allen seinen Beziehungen nach Außen sich selbst ein Object seiner sittlichen Thätigkeit ist und bleibt.

α) Der sittliche Mensch existirt für sich zunächst als Geistwesen, und hat sich auch zunächst als solches zu bewähren in schaffender, bildender und weihender Thätigkeit. Diese drei Functionen sind aber im rein geistigen Leben nur die gesonderten Beziehungen eines und desselben Handelns, welches schöpferisch ist insofern der Geist darin sein sittliches Dasein setzt — bildnerisch insofern er durch die sittliche That sich selbst formt — weihendes Handeln durch die lebendige Selbstbeziehung des Geistes auf die gottgedachte Idee seines Daseins. Er verwirklicht diese im sittlichen Handeln nach ihrer dreifachen Bedeutung als Wahrheit, Schönheit und Güte, und stellt sie nach dieser dreifachen Bedeutung dar in jeder besonderen Beziehung seines Thuns, sowohl insofern dasselbe schaffendes Handeln, als auch insofern es bildendes Denken und endlich weihendes Beten ist. Endlich fällt auch Aneignung und Darstellung des Wahren, Guten und Schönen — und Beides: Aneignen und Darstellen, mit der Selbstverwirklichung des Geistes als wahrhaften, schönen und guten Wesens und Abbildes der Gottheit in Eins zusammen. Die sittliche Selbstverwirklichung ist eine absolute Forderung der Idee; daher sind alle besonderen in ihr wesentlich inbegriffenen Functionen der sittlichen Geistesthätigkeit absolut geboten. Alle bedingen einander wechselseitig, keine kann ohne die andere gedacht werden, obwohl eben vermöge der Relativität des geistigen Wesens und Lebens die besonderen Seiten und Modi der geistigen Thätigkeit, sowie deren Beziehungen zu den besonderen Momenten seines idealen Zieles gesondert auseinander treten und im sittlichen

Selbstverwirklichungsprozesse in zeitlicher Aufeinanderfolge hervortreten müssen. So hat er sich denn im Besonderen zu vollenden als Denkender, Handelnder und Betender — als Schaffender, Bildender und Weihender — im Suchen und Gewinnen des Wahren, des Schönen, des Guten; indem sich der Geist in jeder besonderen Beziehung bewährt, vollendet er sich als ganzen.

§. 82.

β) Die dreifache Geistesthätigkeit des Schaffens, Bildens, Weihens findet ihr Gegenbild in dem dreifachen Verhalten der dem menschlichen Geiste eignenden Naturindividualität als Trieb, Sinn und Gemüth. In jeder dieser drei Bethätigungsweisen verhält sich die Naturindividualität als Substrat, Organ und Symbol des geistigen Lebens und der geistigen Thätigkeit. Diese dreifache Beziehung der Naturseite auf den geistigen Factor des Menschenwesens ist ein durch die organisirende Macht der sittlichen Idee präformirtes Verhältniß, welches der menschliche Geist in sittlicher Weise zu affirmiren hat.

αα) Die menschliche Naturindividualität ist das nothwendige Substrat der sittlichen Thätigkeit des Menschen. Die organische Verbindung des menschlichen Geistes mit der Natur ist die wesentliche Bedingung seiner Productivität und sittlichen Wirkungsfähigkeit, seine sittliche Thätigkeit ist durch Trieb, Sinn und Gemüth getragen und unterstützt, jede Schädigung, Abstumpfung und Ertödtung der natürlichen Kraft und Begabung demnach eine mittelbare oder unmittelbare Beeinträchtigung oder Vernichtung des sittlichen Könnens und Wirkens. Daher ist vor Allem einmal als pflichtwidrig zu verwerfen die unsittliche Verläugnung des unmittelbaren natürlichen Lebenstriebes durch Selbstmord, die unsittliche Gleichgiltigkeit gegen das natürliche Leben, die tollkühne Waghalsigkeit ohne Zweck und Noth, jede Art von Selbstschwächung und Selbstverstümmelung, die sorglose Vernachlässigung der nöthigen Pflege der Gesundheit und des natürlichen Wohlseins, die weichliche Selbstverzärtelung, die sybaritische Genußsucht, die Unmäßigkeit, dissolutes und ausschweifendes Leben, wilder Zornmuth, acute, heftige Leidenschaften und glühende Begierden, maaßloser Kummer und selbstquälerische Laune, Erstickung der besseren und edleren Gefühle in rohen Genüssen u. s. w. Die Verbindung mit

der Naturindividualität ist für den menschlichen Geist ein gegebenes Verhältniß, welches er unter keiner Bedingung eigenmächtig lösen oder lockern darf; der sittliche Zweck dieser Verbindung besteht unabhängig von seinem Wollen oder Nichtwollen. Aber eben deßhalb, weil jenes Verhältniß diesem Zwecke dienstbar ist, muß der Mensch auch bereit sein, sein natürliches Dasein unbedingt für den Dienst der Pflicht einzusetzen; und so wenig er sich dem Tode, der Krankheit und allen anderen natürlichen Übeln entziehen kann, ebenso wenig darf er sich dem Gebote der sittlichen Ordnung entziehen, wenn dieses die Hingabe seines Lebens als nothwendiges Mittel zur Erreichung seines sittlichen Zweckes heischt.

ββ) Die menschliche Naturindividualität ist das nothwendige Organ der productiven Wirksamkeit des sittlichen Geistes; er kann seine sittliche Aufgabe nur mittelst dieses ihm angebildeten Organes vollführen. Demzufolge muß der zum Wirken berufene Wille vor Allem einmal die sittliche Herrschaft über das unerläßliche Organ seines Wirkens zu gewinnen bestrebt sein; Trieb, Sinn und Gemüth müssen dem Gebote des sittlichen Geistes dienstbar gemacht werden. Die Beherrschung des Gemüthes besteht in der sittlichen Disciplin der natürlichen Affecte; die sittliche Beherrschung des Sinnes erfordert stete geistige Sammlung und freiwillige Abkehr von zerstreuenden, verwirrenden und störenden Eindrücken, Beherrschung der sinnlichen Einbildungskraft und ihres willkürlichen Spieles mit seinem Gefolge von eitlen, nichtigen und leichtfertigen Vorstellungen, welche das Vorspiel ungeordneter Begehrungen des sinnlichen Triebes zu sein pflegen. Der natürliche Trieb ist auf das sinnlich Angenehme gerichtet, und wird dem sittlichen Willen zum Versucher, indem er ihm seinen Lustzweck aufzudrängen bemüht ist. Er äußert sich im allgemeinen als Scheu vor allem Unangenehmen, vor Anstrengung und Beschwerde, versucht demnach zur Bequemlichkeit und Trägheit; diesen Versuchungen gegenüber hat der Mensch den sittlichen Besitz seiner natürlichen Wirkungsfähigkeit durch Gewöhnung an geregelten Fleiß und arbeitsames Leben zu behaupten und zu sichern. Die besonderen Arten des Begehrens, durch welche der sinnliche Trieb die Selbstständigkeit des sittlichen Willens beeinträchtigt, sind die Reizungen der Gaumenlust und Geschlechtslust; demnach hat sich nach dieser Seite die sittliche Herrschaft des Menschen über den Leib als Mäßigkeit, Nüchternheit und Keuschheit darzustellen. — Es ist aber nicht

genug, daß der menschliche Wille das Naturorgan seiner Wirksamkeit sittlich beherrsche; er muß es auch zum Dienste des sittlichen Daseins und Wirkens ausbilden. Demnach ist er zur gewissenhaften Sorge um die Gesundheit, Kräftigkeit und Tauglichkeit der Naturindividualität für den sittlichen Zweck verpflichtet, und hat nach bestem Wissen und Können alle zweckdienlichen Mittel zur Erfüllung dieser sittlichen Aufgabe anzuwenden; und eben diese Mittel verhelfen ihm auch erst zum vollkommenen Besitze der ihm eignenden natürlichen Wirkungskraft. Als besondere Functionen dieser sittlichen Aufgabe sind aufzuzählen: die diätetische, enkratitische und athletische Leibespflege, die Bildung und Übung des sinnlichen Anschauungs- und Wahrnehmungsvermögens, die auf besondere Berufsarten abzweckende Erziehung und Befähigung zu bestimmten besonderen Arten körperlicher Gewandtheit und Kraftentwickelung u. s. w. Alle diese Übungen tragen auch unmittelbar und mittelbar zur sittlichen Gesundheit und Kräftigung des Gemüthes bei, in welchem Sinn und Trieb sich reflectiren; die modernen Culturverhältnisse machen es aber nothwendig, dieser Seite des sittlichen Lebens noch nebstbei eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen, und vornehmlich jenen Eindrücken zu wehren, durch welche jene unwahre Sentimentalität des Gemüthes erzeugt wird, die eben nur verfeinerte Sinnlichkeit und krankhafte Schwächlichkeit ist. Die auf die raffinirte Genußsucht müßiger Leser speculirende Unterhaltungsliteratur wirkt in ihrer Art ebenso verderblich auf das Gemüth, als grobe sinnliche Genüsse schädlich auf den Körper wirken; durch Beides wird die sittliche Kraft gelähmt, und die natürliche Begabung des Menschen für höhere sittliche Zwecke untüchtig gemacht.

$\gamma\gamma$) Indem der sittliche Wille des Menschen das ihm eignende Naturorgan seiner sittlichen Wirksamkeit vollkommen bewältigt, drückt er demselben die Form seines eigenen Wesens auf, und affirmirt es als Symbol des sittlichen Geistes. Indem das natürliche Leben in die Form des geistig sittlichen Lebens hineingebildet wird, werden die beiden Wesensfactoren des Menschen im sittlichen Sinne Ein Ganzes, und die menschliche Persönlichkeit als Synthese aus Geist und Natur im sittlichen Sinne verwirklicht. In Kraft dieser sittlichen Ineinsbildung erklärt und verklärt sich Trieb, Sinn und Gemüth in dem ideellen Leben des Geistes; und hierdurch kommt der Mensch erst zum Vollgefühle seiner persönlichen Würde und seines angebornen

Adels. Von der Weihe des Geistes durchdrungen ist sein Gemüth wahrhaft, rein und schwunghaft, sein natürlicher Sinn offen, klar und tief; in's sittliche Leben des Geistes hineingebildet steigert sich der natürliche Lebenstrieb des Menschen zum Hochgefühle, welches die Furcht vor Gefahr, Tod und jeglicher sinnlicher Entbehrung als Feigheit verachtet; der geschlechtliche Charakter bildet sich zum entschiedenen Selbstgefühle persönlicher Würde heraus, welches jede Anmuthung sinnlicher Begehrungen als niedrig und gemein von sich weist, und die reine Selbstbewahrung als das Höchste achtet und anstrebt. Die sittliche Beherrschung und Durchgeistung der menschlichen Persönlichkeit nimmt auch auf ihre äußere Erscheinung und Selbstdarstellung wesentlichen Einfluß, und es darf mit vollem Grunde behauptet werden, daß die sittliche Gediegenheit die wahre und ächte Kosmetik sei, welche der bildenden Kraft der Natur überall entgegenkommt und den Formen derselben das höhere Gepräge des Seelenadels aufdrückt. Dieser soll auch in der äußeren Erscheinung des Menschen sich kund geben; denn die Erscheinung soll dem Wesen entsprechen. Da aber das tiefe und volle Wesen in der Erscheinung niemals aufgeht, so wird sich eben eine sittlich tiefe und volle Persönlichkeit von dem eitlen Tande und gezierten Wesen der Putzsucht, der Modekrämerei u. s. w. ganz entschieden abgestoßen fühlen; in der Sorge um die äußere Erscheinung wird sich vielmehr jene edle sittliche Zucht aussprechen, welche das ganze Wesen beherrscht und der sittlichen Selbstachtung nirgends etwas zu vergeben gewillt ist. Das Decorum der sittlichen Zucht ist die rechte Mitte zwischen den Künsten der Coquetterie und dem unsauberen Wesen des Cynismus. Die durch die sittliche Selbstbewährung errungene innere Freiheit gibt schon durch sich selbst der äußeren Selbstdarstellung die ungezwungene Sicherheit eines edlen natürlichen Anstandes und entsprechender geselliger Formen; und auch in der schlichten Äußerlichkeit eines Menschen, welcher mehr mit der Innenwelt als mit der Außenwelt vertraut ist, liegt eine stille Größe und Würde, welche der sittlich Gebildete allezeit versteht und zu würdigen weiß.

§. 83.

γ) Die menschliche Existenz ist durch die äußere Naturwirklichkeit getragen, und steht daher zu derselben in einer nothwendigen

Beziehung, welcher sittlich entsprochen werden muß. Sie ist das nothwendige Substrat der menschlichen Existenz, sie bietet sich ihm als nothwendigen Stoff und nothwendiges Instrument seiner sittlichen Thätigkeit dar. Als nothwendiges Substrat seiner Existenz ist sie der unmißbare Schauplatz seiner Wirksamkeit; insofern sie sich ihm als nothwendigen Arbeitsstoff darbietet, gewinnt er eine neue dritte, neben der rein geistigen und der im psychisch-leiblichen Elemente schaffenden Thätigkeit bestehende Wirkungssphäre; indem sie ihre Objecte als nothwendige Instrumente seiner sittlichen Wirksamkeit darbietet, ist sie gleichsam die Fortsetzung seines Leibes und die Ergänzung seines sittlichen Wirkungsvermögens. Der Mensch projicirt sich in die äußere Naturwirklichkeit durch Trieb, Sinn und Gemüth; durch den Sinn begreift er sie und orientirt sich an ihr; durch den Trieb strebt er die in ihrer teleologischen Beziehung zum Menschen begriffene sich dienstbar zu machen; im Gemüthe verwächst er mit ihr innerlich und erfaßt in ihr den Reflex seines inneren Lebens und Schaffens. Diese dreifache natürliche Beziehung zur äußeren Naturwelt hat der Mensch in sein geistig-sittliches Leben hineinzubilden; der menschliche Natursinn soll sich im idealen Denkleben des Menschen erklären, die gemüthliche Anschauung vom sittlichen Gefühle durchdrungen und durchgeistet werden, der natürliche Trieb im Dienste des sittlichen Willens sich bethätigen. Es ist Beruf des Menschen, die Natur zu erforschen und ein stets tieferes und umfänglicheres Verständniß ihrer Erscheinungen und Wirkungen zu erringen; denn sie ist geschaffen, um erkannt zu werden, kann sich aber weder selbst in ihrem Wesen erfassen, noch in ihrem concreten Erscheinungsleben von den reinen Geistwesen erfaßt werden; also ist einzig der Mensch befähigt und darum auch berufen, sie in Wesen und Erscheinung zu erfassen, er ist der geborne Seher der Natur. Durch die gemüthlich sinnige Befreundung mit ihr soll aber zugleich auch sein eigenes Inneres gereinigt, erhoben und veredelt werden; er soll aus ihrer Betrachtung eine stets erneuerte Anregung seines geistig sittlichen Denkens und Lebens schöpfen, ihr stilles Leid und ihre seligen Ahnungen sollen in seiner Seele wiederklingen, ihre ewige gottgedachte Ordnung zur unverbrüchlichen Regel seines eigenen Lebens werden. Er soll endlich ihre teleologische Beziehung auf das sittliche Dasein des Menschen dadurch affirmiren, daß er sie als Mittel seiner sittlichen Werkthätigkeit gebraucht, und sein persönliches Wir-

kungsvermögen durch die von ihr dargebotene Hilfe ergänzt und vervollständigt. Sie soll ihrer Bestimmung nach seinem geistig sittlichen Denken, Fühlen und Wollen eignen; in den Mühen und Anstrengungen dieser Zueigenmachung soll sich seine eigene Persönlichkeit sittlich verwirklichen und bewähren und die teleologische Beziehung der Natur auf den Menschen erfüllt werden. Daraus folgt aber zweifellos, daß der Mensch ein Recht auf Genuß und Besitz der Natur habe, und daß dieses Recht ein persönliches Recht jedes einzelnen Menschen sei, weil sie selbst auf die concrete Persönlichkeit als das Höhere, über ihr Stehende prophetisch hindeutet, und weil die Selbstverwirklichung der sittlichen Persönlichkeit der im sittlichen Verhältnisse des Menschen zur Natur sich aussprechende Zweck ist. Der Mensch ist also zum Herrn der Natur berufen, er soll in ihrem Bereiche frei walten und schalten; dieses Recht der Herrschaft ist aber wieder höheren teleologischen Beziehungen unterstellt, und soll sittlich bewährt werden durch bildende und weihende Thätigkeit. Der Mensch soll die äußere Naturwirklichkeit nach den Ideen des Wahren, Schönen und Guten bilden, um sie zur Mittlerin seines eigenen sittlichen Lebens und Strebens zu machen; indem er aber eben hierdurch auch beiträgt, daß sie zum Spiegel der göttlichen Wahrheit, Schönheit und Seligkeit gelange und jene Form des Lebens erlange, welche sie sich durch sich allein nicht zu geben vermöchte, soll er an ihr zum weihenden Priester werden. Jedes den sittlichen Zweck des Weihens und Bildens verläugnende Schalten im Bereiche der äußeren Naturwirklichkeit ist als Mißbrauch des menschlichen Herrscherrechtes anzusehen; hierher gehört das zwecklose Zerstören und Schädigen, im Besonderen die zwecklose Grausamkeit gegen die Thiere, die harmlosen und hilfreichen Genossen der menschlichen Erdenarbeit. Zweckwidrig ist ferner die Verdrängung des unbefangenen, für Geist, Gemüth und Leib so heilsamen und wohlthätigen Naturgenusses durch die künstlichen Mittel der raffinirten Unterhaltungssucht; unwahr und unsittlich ist dagegen auch wieder jene unklare und schwärmerische Gefühlsschwelgerei der sentimentalen Naturanbetung, und überhaupt jedes Verhalten zur Natur, welches keine andere Beziehung derselben zum Menschen auffaßt und anerkennt, als die der Dienstbarkeit für die Zwecke der sinnlichen Eudämonie: so der alle anderen rein menschlichen Interessen überwuchernde und erstickende Industrialismus, der die Erde gerne in ein großes Maschinenhaus verwandeln und den gebornen Herrn der Natur zum

ewigen Sklaven der Arbeit herabdrücken möchte. — Der Mensch ist zum Herrn der sichtbaren Naturwelt berufen; diese Herrschaft kann aber nach einer weisen und heilsamen Einrichtung der Weltordnung nicht ohne Anstrengung der menschlichen Kräfte errungen werden; der strenge Dienst der Arbeit soll den Menschen sittlich erziehen und kräftigen, Besitz und Genuß soll der Lohn des Verdienstes und der Mühe sein. Durch Trägheit entehrt der Mensch sich selbst, die Arbeitsschen bringt ihn um die nothwendigen Mittel einer sittlichen Wirksamkeit, der Müßiggang entfesselt und befördert die sinnliche Lustsucht und alle sittlichen Folgen derselben. — Die Arbeit hat zum nächsten Zwecke den Erwerb; das Erworbene aber hat selbst wieder eine höhere Beziehung auf den übersinnlichen Daseinszweck des Menschen und muß als Mittel zur Verwirklichung desselben aufgefaßt werden. Von dieser höheren Zweckbeziehung sehen die unsittlichen Leidenschaften des Geizes und der Habsucht ganz ab und machen das Mittel zum letzten Zweck; oder es wird umgekehrt das Mittel nicht einmal als Mittel geschätzt und gewürdigt wie in der fahrlässigen Verwahrlosung, schlechten Wirthschaft und zwecklosen Vergeudung; oder es wird endlich die sittliche Bestimmung des Mittels in ihr unsittliches Gegentheil verkehrt, wie in dem verschwenderischen Aufwande eines üppigen Lebens und überhaupt in der unsittlichen Willkür des Gebrauches und der Verwendung.

§. 84.

2) Socialpflichten. Der Mensch existirt wesentlich als Gattungswesen; seine gesammte sittliche Existenz begründet, entwickelt und vollendet sich im Verkehre mit der menschlichen Mitwelt. Demnach ist die Beziehung zu derselben für ihn ein wesentliches Verhältniß, welches er sittlich zu affirmiren hat. Die hieher bezüglichen sittlichen Functionen fallen unter einen dreifachen Gesichtspunkt, deren ersterer die sittlich nothwendige Selbstbehauptung des Menschen gegenüber der Gesammtheit, der zweite die sittlich nothwendige Selbstbeschränkung der Einzelpersönlichkeit innerhalb der Gesammtheit, der dritte die sittliche Selbstbewährung in der Gemeinschaft mit den menschlichen Mitwesen zum Inhalte hat. Da aber die sittlich organisirte Gesellschaft wesentlich in den drei Grundformen des Familien-, Staats- und Kirchenverbandes subsistirt, so bezieht

sich das sociale Verhalten der sittlichen Einzelpersönlichkeit allenthalben auf die diesem dreifachen Verbande zu Grunde liegenden Ideen der Gerechtigkeit, Liebe und Heiligkeit, welche zugleich Norm und Garantie ihres socialen Daseins sind.

§. 85.

α) Die sociale Ordnung hat die menschliche Persönlichkeit zu ihrer Voraussetzung, zu ihrem Mittler und zu ihrem Zwecke. Daher steht jeder Mensch mit dem Anspruche sittlicher Berechtigung in der Gattungsgemeinschaft, und jeder ist befugt, die Anerkennung seiner persönlichen Berechtigung von allen Anderen zu fordern, gleichwie er sie allen anderen zu zollen verhalten ist. Dieser Anspruch ist zunächst schon im An-sich des Menschen begründet, welcher als relative Absolutheit eine gottgesetzte Selbstmacht, vermöge seiner absoluten Relativität ein ganz und gar Gott eignender Selbstzweck ist; beide Wesensbestimmtheiten fassen sich in einer höchsten dritten zusammen, vermöge welcher er Gottes Bild ist. So wahr er nun diese dreifache Bestimmtheit sittlich actualisiren soll, so gewiß muß er seinen persönlichen Anspruch auf diese Anerkennung auch geltend machen. Die Ausübung jener Befugniß ist eine sittliche Nothwendigkeit, welche sich aus dem Verhältnisse des Menschen zu sich, zur Gemeinschaft und zum sittlichen Zwecke beider, und in jeder dieser drei Beziehungen als eine Forderung der Gerechtigkeit, Liebe und Heiligkeit ergibt. Ist sie aber eine durch diese drei Ideen involvirte Forderung, so affirmirt sie durch sich selbst das sittliche Verhältniß der Einzelpersönlichkeit zu jenen Grundformen der sittlichen Gemeinschaft (§. 84.), deren Gesetze für jedes sittliche Einzelleben Norm und Regel sind. Das sociale Daseinsrecht des Menschen umfaßt alle drei Sphären seines persönlichen Daseins in der rein geistigen Innerlichkeit, im psychisch-leiblichen Elemente und in seinem Verhältnisse zur äußern Natur; und er ist befugt und verpflichtet, die Integrität seiner Persönlichkeit in jeder dieser drei Beziehungen anzusprechen. Die Integrität umfaßt aber drei Momente: die Existenz, das Wirken und das Gelten der menschlichen Persönlichkeit in ihrer dreifachen Daseinssphäre; die Integrität der Existenz wird, obwohl schon an sich berechtigt, im Besonderen angesprochen als Vorbedingung des Wirkens, die Integrität des Wirkens wegen der nothwendigen

Beziehung desselben auf den sittlichen Zweck, die Geltung wird als Anerkennung der persönlichen Würde gefordert, die dem Menschen als Selbstmacht, Selbstzweck und Gottes Bild zukommt. Somit beziehen sich die aufgezeigten drei Momente auf die dreifache Bedeutung, vermöge welcher die sittliche Persönlichkeit gottgesetztes Substrat, Organ und wesenhaftes Symbol der zu verwirklichenden sittlichen Idee ist.

$\alpha\alpha$) Die menschliche Persönlichkeit hat ein unveräußerliches Recht ihrer Existenz, welches von der Societät anerkannt werden muß. Da nun zunächst das geistige Dasein von geistig sittlicher Weckung und Erziehung abhängig ist, so tritt jeder Geborne mit dem urrechtlichen Anspruche auf geistige Erregung und sittlich religiöse Erziehung in die Welt; Garanten dieses Rechtes sind Staat und Kirche, die pflichtgemäße Sorge um die Erfüllung dieses Rechtsanspruches fällt den Eltern zu. Jeder Mensch hat ferner einen urrechtlichen Anspruch auf Festhaltung seiner sittlichen und religiösen Überzeugung. Diese an sich kann nun wohl ohnehin durch keinen Zwang unterdrückt werden; es darf aber auch Niemand gezwungen werden, äußerlich eine andere Überzeugung zu bekennen, als jene, die er wirklich in sich trägt. Somit ergeben sich Geistes-, Gewissens- und Glaubenszwang, so wie die gewissenlose Verwahrlosung des geistigen Daseins unmündiger Pfleglinge nicht nur als höchst unsittliche, sondern auch absolut rechtswidrige Angriffe auf die persönliche Integrität des Menschen.

Das Medium, durch welches das Dasein des menschlichen Geistes ihm selbst und der Societät vermittelt wird, ist der Leib. Das Urrecht des leiblichen Daseins wird durch Handlungen verletzt, welche Leben, Gesundheit und Integrität des Leibes gefährden; Mord, Todtschlag, Nothzucht, Verstümmelung, Verwundung u. s. w. und nicht minder die grausame Verwahrlosung des physischen Lebens und Wohlseins unmündiger Pfleglinge sind roheste und schwerstverschuldete Verbrechen.

Das persönliche Sein des Menschen ist wesentlich durch das Haben zu ergänzen; die selbstthätige Aneignung äußerer Naturobjecte ist das Nachbild der gottgefügten Anbildung des menschlichen Leibes an den menschlichen Geist, und die selbstthätig freie Completirung der gottgesetzten Persönlichkeit. Demzufolge ergibt sich das Recht, zu haben, unmittelbar aus der Idee der Persönlichkeit; es muß also auch in der Gesellschaft bestehen, welche die Persönlichkeit zur Voraussetzung

und zum Zwecke hat. Betrug, Diebstahl und Raub sind daher Verletzungen eines menschlichen Urrechtes.

ββ) Das unveräußerliche Recht des sittlichen Wirkens ist gleichbedeutend mit der dem Menschen angebornen Freiheit, welche sich gleichmäßig über alle drei concentrischen Sphären seines Daseins erstreckt. Die Freiheit des geistigen Lebens und Wirkens bestimmt sich näher als Freiheit, bestimmte, als wahr erkannte Überzeugungen in sich aufzunehmen und sich nach denselben zu bestimmen. Diese Überzeugungen specificiren sich näher als wissenschaftliche, sittliche und religiöse Überzeugung, und die ihnen entsprechenden Rechte als Recht der wissenschaftlichen Forschung, als Gewissens- und Glaubensfreiheit. Das Recht dieser Freiheit schließt den Zwang zum äußeren Bekenntnisse einer dem eigenen Denken und Wollen widerstreitenden Überzeugung aus, fällt aber keineswegs mit dem Rechte einer unumschränkt freien Äußerung, Mittheilung und Verbreitung selbstgewonnener Überzeugungen zusammen. Die freie Meinungsäußerung findet ihre nothwendige Schranke an dem vom Staate vertretenen Rechte der Gesammtheit auf die Integrität des socialen Bestandes und Wohles; die Kirche zeugt öffentlich wider den Geist des Irrthums und der Unwahrheit, welcher wider die von ihr heilig verehrte Wahrheit ankämpft.

Die Freiheit des sittlichen Wirkens involvirt das Recht der unbeirrten Herrschaft über das natürliche Wirkungsvermögen und den selbstständigen Gebrauch der leiblichen Kräfte. Dieses Recht wird gänzlich mit Füßen getreten durch Sklaverei und Menschenraub; es wird prinzipiell beeinträchtigt durch Zwang zur Arbeit oder Unthätigkeit, durch Verhinderung freier, selbstständiger Bewegung und Ortsveränderung. Dagegen hat die Gesellschaft das Recht, jeden gemeinschädlichen oder gefährlichen Gebrauch der natürlichen Freiheit durch zuvorkommende Maaßregeln unmöglich zu machen und den geschehenen Mißbrauch durch Entziehung der Freiheit zu ahnden. Das Strafrecht des Staates tritt als höhere Function der sittlichen Gerechtigkeit ein, welcher gegenüber die mißbrauchte natürliche Freiheit kein sittliches Recht hat; wohl aber haben sich die Organe der Strafgewalt zu erinnern, daß die Gerechtigkeit niemals außerhalb der Menschlichkeit stehe.

Im Verhältnisse zur äußeren Naturwirklichkeit erscheint die der menschlichen Persönlichkeit angeborne Freiheit als Recht der Erwer-

bung, Behauptung und Vererbung des Besitzes. In diesen drei Functionen wird auf freithätig sittliche Weise nachgebildet, was in der dem menschlichen Geiste angebildeten Naturindividualität vom geistigen Willen unabhängig sich ereignet, indem sie ohne freithätiges Zuthun desselben sich ihm anbildet, ihr Dasein behauptet und in der Zeugung sich forterbt. Das Recht des Erwerbes oder der Arbeit ist aber nicht gleichbedeutend mit dem Rechte auf Erwerb und Arbeit; denn die Gewährung der Gelegenheit zu Arbeit und Erwerb ist eine Leistung des gütigen, nicht aber des rechtlich verpflichteten Willens, kann daher dem Staate nur mittelbar und relativ als Pflicht zugemuthet werden. Dafür haben aber Staat und Gesellschaft auch kein Recht, den Einzelnen zur Arbeit und zum Erwerbe zu zwingen, folglich noch weniger zu einer bestimmten Art des Erwerbes, daher der Kastenzwang, der überhaupt dem Urrechte der socialen Freiheit widerstreitet, im Besonderen auch von dieser Seite genommen, widerrechtlich ist. Bezieht sich der Mensch als Erwerbender nur relativ auf den Staat, so steht er als Besitzender ganz und gar in demselben, daher ihm der Staat zum Schutze des Besitzes unbedingt verpflichtet ist. Dafür übt aber der Staat auch ausschließlich das Recht der Vertheidigung im Namen des Angegriffenen, und dieser ist nur soweit, als die Dazwischenkunft des Staates unmöglich ist, zur gewaltsamen Selbsthilfe berechtigt. Wenn der Erwerbende seine persönlichen Befugnisse in Vertheidigung des Erworbenen ganz an den schützenden Staat abgibt, so nimmt er sie in der Vererbung des Besitzes wieder an sich. Der Wille des Vererbenden behauptet sein Recht kraft dessen, daß er ein persönlicher, ewiger Wille ist, und daß die einmal in den Gattungsverband der Menschheit eingetretene Persönlichkeit ewig ein constitutives Glied der Gattung ist und bleibt. Als Ausdruck und Bethätigung dieser ewig dauernden persönlichen Gliedschaft ist die persönliche Vererbung durch sich unmittelbar berechtigt. Gäbe es kein Recht der persönlichen Vererbung, so könnte es auch kein Recht der persönlichen Erwerbung und überhaupt kein Recht der Persönlichkeit geben. Die Befugniß der persönlichen Vererbung kann aber nicht im Widerspruche wider die sittliche Idee der Gattungsgemeinschaft berechtigt sein, sondern soll diese Idee eben nur affirmiren, und zufolge dieser Affirmation die bestimmte concrete Art des Zusammenhanges aufzeigen, in welchem die bestimmte Einzelpersönlichkeit mit der Gattung steht. Demnach ist das Erbrecht zunächst

wesentlich Familienrecht; weiters ist das Recht der Vererbung ein Recht der Freundschaft, der dankbaren Vergeltung, der Humanität, des auf das gemeine Beste bedachten guten Willens und der sühnenden Wiedererstattung. Die individuelle Vermittelung, Abwägung und Ausgleichung dieser verschiedenen Selbstbeziehungen des persönlichen Willens auf die menschliche Gattungsgemeinschaft muß in objectiven, gesetzlich formulirten Normen ihr regelndes Maaß finden [1]).

$\gamma\gamma$) Die menschliche Persönlichkeit hat eine an sich und von allen Beziehungen zur Societät unabhängig bestehende Bedeutung als Selbstmacht, Selbstzweck und concretes Gegenbild Gottes. Diese ihre dreifache Würde gibt ihr einen ideell berechtigten Anspruch auf Geltung um ihrer selbst willen; sie hat ein angebornes Recht auf Ehre, und macht dasselbe für Alles geltend, was der Persönlichkeit wesentlich angehört, durch sie getragen und geadelt ist. Zunächst fordert sie für ihr geistig-sittliches Innenleben Achtung, weiters für dessen sittlich-gerechte äußere Bethätigung, für den bestimmten Stand, Beruf und Broderwerb. Das Verbrechen und die sittenlose Gemeinheit sind ehrlos; wer seine Persönlichkeit nicht durch den blanken Schild der Ehre schützen kann, muß auf das Recht der socialen Geltung verzichten. Die Verletzungen des angebornen und des sittlich begründeten Rechtes auf Ehre sind als Unbilden strafbar. Soweit die Unbild im Besonderen die Ehre des sittlichen Willens antastet, heißt sie Verläumdung als absichtliche Verschlechterung des Leumundes oder öffentlichen Rufes eines Menschen; ist sie auf eine absichtliche Kränkung des persönlichen Selbstgefühles berechnet, so heißt sie Schmach, worunter im Besonderen die Lästerung und thätliche Vergreifung, vorzüglich jene Art der Vergreifung gehört, welche ein besonderer Ausdruck des Unglimpfes und Schimpfes sein will.

§. 86.

β) Die sittliche Persönlichkeit hat nicht nur innerhalb der Gattungsgemeinschaft **sich selbst**, sondern auch durch sich die **Gattungsgemeinschaft** zu affirmiren. Die hieraus sich entwickelnden sittlichen

---

1) Das Recht der Vererbung als wesentliches Attribut der menschlichen Persönlichkeit findet sich ausführlicher begründet in des Verfassers: **System der christlichen Ethik**, Bd. III, S. 366—375.

Functionen stehen in einem antithetischen Verhältnisse zu den auf die sittliche Selbstbehauptung sich beziehenden Functionen, und haben einen von denselben wesentlich verschiedenen nächsten Zweck. Jene beziehen sich auf das ungestörte Nebeneinander, diese auf das einmüthige Miteinander Aller; jene bezwecken zunächst den Bestand und die Integrität der Einzelpersönlichkeit, diese den Bestand und die Integrität der Gemeinschaft; in jenen spricht sich die ideelle Berechtigung der Einzelpersönlichkeit aus, in diesen die sittlich nothwendige Selbstbeschränkung derselben, um mit allen anderen zusammenleben zu können. Die durch die sittliche Idee geforderte Selbstbeschränkung jedes Einzelnen innerhalb der sittlich geregelten Gattungsgemeinschaft schließt in sich:

$\alpha\alpha$) Die fügsame Einordnung jedes einzelnen Gesellschaftsgliedes in das gesellschaftliche Ganze, dem es angehört. Hieher gehören die socialen Tugenden der Verträglichkeit, Friedfertigkeit, Geselligkeit, Höflichkeit, Gefälligkeit, Freundlichkeit, Bescheidenheit, Anspruchslosigkeit, der Leutseligkeit gegen Niedere und der geziemenden Rücksicht gegen die Menschen aus höheren Rangklassen, der achtungsvollen Schonung gegen fremde Überzeugungen, so lange diese einen sittlichen Werth haben, der rücksichtsvollen Beschränkung des freien Meinungsrechtes u. s. w.

$\beta\beta$) Die pflichtgemäße Unterordnung unter die leitenden Gewalten der sittlichen Gemeinschaft, also Achtung vor dem Gesetze, Ergebenheit und Gehorsam gegen die gesetzmäßigen Oberen in allen sittlich erlaubten Dingen, gewissenhafte Leistung und Entrichtung dessen, was durch Gesetz und Vorschrift geboten und geheischt wird.

$\gamma\gamma$) Von ihrer positiven Seite erscheint die sittliche Selbstbeschränkung als lebendiger Gemeinsinn, in Kraft dessen die Einzelpersönlichkeit die Interessen und Strebungen der Gesammtheit zu ihren eigenen macht und sich auf das Lebhafteste an der Verwirklichung derselben bethätigt. Der Gemeinsinn offenbart sich in den besonderen gesellschaftlichen Beziehungen wieder als Anhänglichkeit an die Familien- und Stammverwandtschaft, als nationaler Sinn, als patriotisches und kirchliches Pflicht- und Berufsgefühl, als Anhänglichkeit an das Bestehende und Heilighaltung der von den Vätern ererbten Traditionen.

§. 87.

γ) Neben die bisher aufgeführten sittlichen Functionen stellt sich noch eine dritte Reihe socialer Verpflichtungen, welche das auf Grundlage der sittlich geregelten Socialordnung sich vollziehende sittliche Füreinandersein der Menschen bezwecken. Die hieher gehörigen Pflichterweisungen gehen unmittelbar auf den Mitmenschen als solchen, obschon sie zugleich auch auf den allgemeinen Gattungszweck und auf den eigenen persönlichen Lebenszweck eben so gut ihre wesentliche Beziehung haben, indem der Mensch durch Vernachlässigung und Übertretung dieser Verpflichtungen die Gerechtigkeit, Güte und Heiligkeit seines eigenen Wesens, und damit zugleich auch die sittlichen Grundideen verneint, auf welche der Bestand der socialen Gemeinschaft gegründet ist. Die relativ vorwiegende Rücksicht des Socialmenschen auf sich, auf den Nächsten und den gemeinsamen sittlichen Zweck beider gibt den Eintheilungsgrund für die nachstehende Classification der hieher gehörigen Pflichten ab.

αα) Im Namen der sittlichen Gerechtigkeit ist es der Mensch schon sich selbst schuldig, in Wort und Verheißung wahrhaft und treu zu sein; die daran sich schließenden sittlichen Eigenschaften sind: Aufrichtigkeit, Geradsinn und Freimuth, offenes, unverstelltes, treuherziges Wesen, Ehrlichkeit, Redlichkeit und Biedersinn. Die sündhaften Gegensätze hiezu sind Lügenhaftigkeit und Wortbrüchigkeit, Unaufrichtigkeit, Falschheit und Tücke, List und Verstellung, Verschlossenheit, Verstecktheit und furchtsame Zurückhaltung, oder aber im Gegentheile platte Grobheit, gemeine Unverschämtheit und Frechheit in ungescheuter Bloßlegung eines unsittlichen Innern. — Um des Nächsten willen ist ferner der Mensch demselben den Glauben an dessen Werth und Güte schuldig; er soll durch diesen Glauben das Menschenthum an sich und Anderen ehren, und soll ihn um der Ehre der Menschheit willen unter keinerlei Umständen aufgeben. Verachtung und Haß gegen die Menschen haben jederzeit in sittlichen Verschuldungen ihren Grund und sind durch sich selbst im tiefsten Wesen unsittlich und verdammenswerth. — Endlich soll der Mensch die sittlichen Güter des Mitmenschen unbedingt achten, dessen geistigsittliches Dasein und Leben nach Kräften fördern; Ehre und Unschuld desselben sollen ihm heilig sein. Nichtanerkennung und Mißachtung fremder Vorzüge ist niedrig und gemein; neidische Rivalität und

Monopolsucht in Absicht auf die edlen Güter der Erkenntniß ist eben so thöricht, als wenn irgend ein Erdenbewohner das ausschließliche Besitzrecht von Luft und Sonnenlicht sich anmaßen wollte; Ärgerniß und Verführung aber sind ein an unsterblichen Seelen begangener Raub und Entehrungen göttlicher Ebenbilder.

$\beta\beta$) Der Mensch bewährt die sittliche Güte seines Wesens im socialen Verbande dadurch, daß er sich seinen Mitmenschen gütig erweist. Diese Gütigkeit hat sich als Sanftmuth, Milde, Großmuth, Langmuth und Versöhnlichkeit zu bethätigen; ihre ächte Probe liefert sie dann, wenn sie Böses mit Gutem vergilt. Es versteht sich, daß sie nimmer und nirgends zur Schwäche herabsinken darf; die sittliche Güte des selbstbewußten Charakters ist nicht mit der charakterlosen Gutmüthigkeit des bloßen Naturells zu verwechseln. — Die Güte offenbart sich weiters als vertrauende Mittheilsamkeit, die schon an sich dem menschlichen Gemüthe mehr oder weniger Bedürfniß ist; Art und Grad derselben stuft sich nach Art und Grad der besonderen gesellschaftlichen Beziehungen und der Würdigkeit derjenigen ab, welchen man Vertrauen zu schenken gesonnen ist. Unedles Mißtrauen ist das Erbtheil gemeiner Seelen, noch gemeiner aber ist der Mißbrauch des arglosen Vertrauens; unkluge Vertraulichkeit kennzeichnet den schwachen und charakterlosen Menschen, aufdringliches Werben um Vertrauen aber so wie Plauderhaftigkeit und Geschwätzigkeit stehen noch um einen bedeutenden Grad tiefer. — Die wahre und ächte sittliche Güte geht auf den Nächsten um seiner selbst willen und heißt in diesem Sinne Wohlwollen, welches selbstverständlich keine kraft- und thatenlose Stimmung bleibt, sondern nach bestem Können immer und überall das wahre und ächte Wohl des Nächsten zu fördern bemüht ist. In besonderer Weise gibt es sich als trostreiches Mitleid und hilfreiche und ausgiebige Mildthätigkeit kund; vornehmlich aber sind seine Absichten auf die geistigen und ewigen Interessen des Mitmenschen gerichtet. Die sündhaften Gegensätze hiezu sind Gleichgiltigkeit gegen fremdes Wohl und Wehe, Hartherzigkeit, Partheilichkeit in Zu- und Abneigung, sinnliches Wohlgefallen und selbstsüchtige oder schwachherzige Eingenommenheit für bestimmte Menschen u. s. w.

$\gamma\gamma$) Die Idee des heiligen Lebens fordert eine rückhaltlose und aufopfernde Hingebung an den Zweck der Gesammtheit, mit welchem der Zweck des Einzellebens ohnehin zusammenfällt. Diesem Zwecke gehört Zeit und Kraft, Gut und Leben des Menschen, dem Interesse

desselben muß er alle seine persönlichen Gefühle und Neigungen unterordnen; er darf in keiner Handlung, in keiner Unternehmung außer Acht gelassen werden, und selbst Genuß und Erholung, die Freuden der Geselligkeit und die gewohnten Mittel der Zerstreuung sollen durch die Beziehung auf ihn ihre sittliche Rechtfertigung und festliche Weihe empfangen.

§. 88.

3) Die Berufspflicht. Da der individuelle Lebenszweck mit dem Zwecke der sittlichen Gesammtheit zusammenfällt, so culminirt das sittliche Einzelleben in der Erfüllung der Berufspflicht. Die Berufsthätigkeit ist die individuelle, bestimmte Weise, in welcher der Einzelne nach Möglichkeit sich selbst zu vollenden und zugleich zur Vollendung der Gesammtheit mitzuwirken hat. Sie umfaßt also den gesammten, der sittlichen Idee schuldenden Lebensdienst des Menschen. Darum ist die Wahl eines bestimmten Berufes, so weit er nicht ohnehin schon durch nothwendige Lebensverhältnisse gegeben ist, für jeden Menschen unbedingte Pflicht; die organisirte sittliche Gesellschaft verträgt keine berufslosen Menschen, dieselben sind sich und der Gesammtheit eine unnütze Last.

Die Berufsthätigkeit stuft aber sich selbst wieder in mehreren Graden ab, von den allgemeinsten, jeden Menschen bindenden Pflichten angefangen bis zur ausschließlichen Widmung des eigenen Könnens und Habens für sociale Zwecke.

α) Jedes menschliche Einzelleben steht in solidarischer Wechselbeziehung zu den drei wesentlichen Gesellschaftsformen: Familie, Staat und Kirche. Als Glied der kirchlichen Gemeinschaft ist es allen Mitgliedern derselben verpflichtet, und theilt mit ihnen den gemeinsamen Beruf der wechselseitigen Erbauung, Segnung und Fürbitte. Innerhalb dieser weitesten und allgemeinsten Berufssphäre steht die staatsbürgerliche Berufssphäre. Als Mitglied der bürgerlichen Rechtsgesellschaft ist jeder Einzelne zum solidarischen Zusammenstehen mit allen Anderen für die gemeinsamen Güter des Rechtes, der Wohlfahrt und Cultur gegen innere und äußere Feinde verpflichtet — jeder Einzelne ist ein geborner Vertheidiger seines Vaterlandes, jeder Einzelne muß bereitet sein, mit persönlicher Aufopferung das gemeine Beste desselben wahren und fördern zu helfen, und soll auch in Anderen dieselbe

Liebe und denselben Eifer für das vaterländische Gemeinwohl durch Wort und Beispiel zu wecken und zu nähren bemüht sein. Der engste Kreis ist der der Familiengenossenschaft, welche innerhalb des Staates und der Kirche zugleich steht, daher die in jene beiden weiteren Berufssphären fallenden pflichtgemäßen Thätigkeiten in diesem Kreise doppelt und dreifach Pflicht sind. Das Mannigfaltige derselben modificirt sich nach der besonderen Stellung, welche die sittliche Einzelpersönlichkeit im Complexe der engeren oder weiteren Familiengemeinschaft einnimmt; es gibt eine elterliche, kindliche, geschwisterliche Pietät, nähere und entferntere Verwandtschaftsgrade u. s. w.

β) Wie jede Einzelpersönlichkeit ein organisches Glied der Familienverbindung, so ist jede einzelne Familie wieder organisches Glied eines größeren Ganzen, welches man die bürgerliche Gesellschaft nennt. Und da die Güter des Familienlebens unter Schutz und Garantie der bürgerlichen Gesellschaft bestehen und gedeihen, so ist jeder Einzelne schon als Erbe und Besitzer dieser Güter der Gesammtheit verpflichtet. Er steht aber zu derselben auch unmittelbar in der vielseitigsten Beziehung. Somit kann sich Keiner der Pflicht entziehen, eine vergeltende Gegenleistung an die bürgerliche Gesellschaft zu einer Hauptaufgabe seines irdischen Lebens zu machen. Und da diese Leistung nicht ohne durchgängige Einordnung in die Idee des organisirten Gesammtlebens der Gesellschaft entrichtet werden kann, so hat jeder Einzelne seine Pflichtleistung an das Ganze als Glied eines bestimmten Standes abzutragen, welcher entweder schon durch die Geburt, oder durch äußere nothwendige Verhältnisse angezeigt und bestimmt ist oder auch nach Befähigung und Neigung frei gewählt werden kann. In der Gliederung der Stände prägt sich der dreifache Charakter des Gesellschaftslebens ab, welches gleichsehr im Naturdasein, im geistigen und geschichtlichen Dasein des Menschen wurzelt. Diesem dreifachen Charakter entsprechen die drei Gesellschaftsstände: Nährstand, Wehrstand (Adel), Lehrstand (§. 64.). Am unveränderlichsten beharrt der Charakter des Gesellschaftslebens in demjenigen Elemente desselben, welches in unmittelbarer Beziehung zur Natur steht; darum ist hier auch die größte Stetigkeit in der Vererbung des Standes und Berufes von Vater auf Sohn und Enkel wahrzunehmen. Die gebornen Glieder des Wehrstandes sind Träger geschichtlicher Erinnerungen an die großen Thaten ruhmreicher Ahnen, und nehmen darum einen ausgezeichneten Rang in der Gesellschaft ein, welcher sie zum Mittelgliede

zwischen Thron und Volk macht; durch ihren Bodenbesitz treten sie zum Nährstande, durch ihre standesgemäße Bildung zum Lehrstande in eine verwandtschaftliche Beziehung, bilden aber unter sich ein abgeschlossenes Ganzes als höhere Recapitulation und sublimirte Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft. Damit ist denn auch der besondere pflichtgemäße Beruf des Adels angedeutet, dessen Glieder ihrem erblichen Range durch persönliches Verdienst und persönliche Würde die sittliche Anerkennung der Gesellschaft im Interesse derselben zu wahren und zu sichern haben. Die Glieder des Lehrstandes, d. i. des auf geistige Bestrebungen gerichteten Gesellschaftselementes, sammeln sich aus allen Kreisen der Gesellschaft; die Wahl dieser Berufsart ist die freieste, sie ist ausschließlich durch persönliche Fähigkeit und Neigung bedingt. Die Wirksamkeit dieses gesellschaftlichen Elementes soll vereinigt mit dem socialen Einflusse des Adels die Güter der edlen Bildung und Sitte in den übrigen Gesellschaftskreisen verbreiten und heimisch machen; die Bedeutung dieses Einflusses ist groß genug, um der ernstesten Aufmerksamkeit gewürdigt zu werden.

γ) Die sociale Berufsthätigkeit culminirt in der amtlichen Wirksamkeit. Das Amt fordert die ungetheilte und ausschließliche Hingebung des eigenen Könnens, Habens und Seins als strenge und heilige Pflicht. Die Ämter theilen und unterscheiden sich nach den drei Hauptsphären des socialen Daseins in die der häuslichen, staatlichen und kirchlichen Berufswirksamkeit. Die Träger des häuslichen Amtsberufes sind die Hauseltern; die Ämter der öffentlichen Berufswirksamkeit in Staat und Kirche gliedern sich in hierarchischer Ordnung mit nach oben wachsendem Umfang an Macht und Verantwortlichkeit. Jeder Amtsträger soll die persönliche Verkörperung der von ihm vertretenen socialen Idee sein; der Amtsträger des Staates soll die Idee der Gerechtigkeit, der Amtsträger der Kirche die Idee der Heiligkeit exemplarisch darstellen. Beide sollen in ihrer Art den Ernst und die Güte des väterlichen Amtes in sich reflectiren, wie dieses seinerseits wieder den Beruf jener beiden im engeren Kreise der häuslichen Gemeinschaft zu vertreten hat. In jeder der drei Hauptsphären des socialen Lebens gestalten sich die drei Hauptthätigkeiten des sittlichen Lebens: Schaffen, Bilden und Weihen, zu besonderen Berufsthätigkeiten, deren jede wieder ein Mannigfaltiges in sich schließt, und in dessen Unterschieden die Unterschiede jener drei Haupt-

thätigkeiten reflectirt. Im Schaffen bekundet sich der Herrenwille; die besonderen Functionen desselben sind das Gebieten, Leiten und Richten, und beziehen sich zunächst auf das Interesse der Gesammtheit. Die väterliche Fürsorge geht unmittelbar auf die individuelle Persönlichkeit und erscheint mit Beziehung auf deren Verstand, Wille und Gemüth als unterrichtende, erziehende und bildende Thätigkeit. Es gehört zu den Fehlern einseitiger Erziehungssysteme, wenn nur die eine oder die andere dieser drei einander wesentlich ergänzenden und bedingenden Thätigkeiten betont wird. Der priesterliche Weiheberuf faßt das sittliche Leben von Seite seiner Beziehung zu Gott auf; seine drei besonderen Functionen sind: das Beten als unmittelbarer Verkehr des inneren Menschen mit Gott, das Opfern als Widmung seines Seins und Habens, Könnens und Wollens für Gott, das Segnen als Zuwendung des von Gott gewonnenen Glückes und Friedens an die darnach sich sehnenden Mitmenschen.

Zweite Abtheilung.

Die Religionsphilosophie.

§. 89.

Wie die speculative Kosmologie und Anthropologie aus der speculativen Theologie sich erklärt, so die speculative Ethik aus der Religionsphilosophie, welche alle menschlichen Verhältnisse aus ihrer unmittelbaren Beziehung auf Gott beleuchtet. In der dialektischen Abwickelung ihres Inhaltes erscheinen Gott und Mensch als die beiden Gegensatzglieder; ihre lebendige Wechselbeziehung aufeinander ist der Grundgedanke der Religionsphilosophie. Ausgegangen wird von der unmittelbaren Selbstbeziehung des Menschen auf Gott als letzten Grund und höchstes Ziel des menschlichen Daseins; diese Selbstbeziehung heißt R e l i g i o n als freie Anerkennung des durchgängigen Gebundenseins an Gott. Diesem durchgängigen Angewiesensein an Gott muß nothwendig ein den angewiesenen Menschen

bedingendes Verhalten und Wirken entsprechen, kraft dessen Gott sich dem Menschen als dasjenige zeigt und erweist, was er dem Menschen ist; diese Selbstbezeugung und Selbsterweisung Gottes wird Offenbarung genannt. Sie kann aber nicht gedacht werden ohne Rückwirkung auf den Menschen und auf die sittliche Ordnung, innerhalb welcher der Mensch steht; er wird hiedurch in den Bereich der Kirche gestellt, deren Begriff sich demnach als das abschließende dritte Moment in der dialektischen Explication des religiösen Gedankens einstellt. In dem abschließenden Momente vollzieht sich zugleich der Zusammenschluß der beiden früheren Momente, welche insofern zu einander in einem antithetischen Verhältnisse stehen, als das erstere die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott, das andere die Selbstbeziehung Gottes auf den Menschen zum Inhalte hat. Alle drei Momente hängen unter sich nothwendig zusammen; jedes folgende bildet eine wesentliche Ergänzung des vorausgehenden und führt die Entwickelung der religionsphilosophischen Idee um eine Stufe weiter in ein neues Stadium, um darin durch eine neue Fülle näherer Bestimmungen bereichert zu werden. Der Inhalt der Idee wird durch alle drei Momente zusammengenommen in der Tiefe, Höhe und Weite seiner Dimensionen erschöpft; die erste thetische Denkfunction holt den Inhalt des religiösen Bewußtseins aus den Tiefen des menschlichen Selbstbewußtseins, die antithetische Function erhebt aus dem durch das Selbstbewußtsein explicirten Gottesgedanken die nothwendig zu denkende Einwirkung von Oben auf die religiöse Persönlichkeit, die synthetische Denkfunction umgreift abschließend die ganze Weite des religiös bestimmten Weltlebens, um darin die sichtbare Verleiblichung der religiösen Idee aufzuzeigen.

Die Religionsphilosophie gliedert sich demnach in drei Abschnitte, deren erster die Theorie der Religion, der zweite die Theorie der Offenbarung, der dritte die Idee der Kirche entwickelt.

Erster Abschnitt.

Die Idee der Religion.

§. 90.

a) Das religiöse Bedürfniß urspringt aus der durchgängigen Angewiesenheit des Menschen an Gott, dessen Idee er als unverlöschliche Signatur seines Wesens in sich trägt. All sein Denken, Fühlen und Wollen führt ihn zuletzt und zuhöchst auf Gott; in der Idee Gottes vermittelt er sich den Gedanken seines Ursprunges und Zieles, in Gott sucht er den Leiter und Führer zu seinem Ziele. Der Mensch fühlt und weiß, daß er nur in der Kraft Gottes ist und besteht, lebt und wirkt; Anfang, Mitte und Ende seines Daseins ist durch Gott getragen. Er bezieht sich mit innerster Denknöthigung auf Gott als absolut Erstes, von welchem er unmittelbar und mittelbar sein gesammtes Sein, Haben und Können herzuleiten hat; er sucht Gott als absolut Letztes und Höchstes, ohne dessen Gewinnung ihm alle anderen Dinge keine volle und dauernde Befriedigung zu gewähren vermögen; er sieht sich im Unvermögen, sein inneres und äußeres Schicksal zu bewältigen, und im Bedürfnisse einer steten Belebung, Kräftigung und Förderung seines Wollens, Könnens und Wirkens wieder nur an Gott gewiesen. Der Gedanke der Gottverlassenheit ist ihm ein furchtbarer Gedanke, und die sittliche Vernachlässigung der Beziehungen zu Gott erzeugt in seinem Inneren das Gefühl der Leere, der Ungenüge und eines unheimlichen Grauens, welches in die Zustände der trostlosesten Selbstqual übergehen kann. Religiös zu sein, ist dem Menschen absolutes Bedürfniß, dessen er sich schlechthin nicht entschlagen kann.

§. 91.

b) Die religiöse Stimmung ist eine Stimmung der Weihe, kraft welcher das höhere Denken in der Zuversicht des Glaubens sich beruhigt, das Wollen im begeisterten Gebete sich seiner selbst vergewissert und die sittliche That zum Opfer geadelt wird. Somit trägt die religiöse Stimmung wesentlich die Form der Hingebung

an sich, und zwar ist es die innere Selbsthingebung des denkenden, wollenden und wirkenden Menschen an Gott, wodurch diese hingebende Stimmung zur religiösen Stimmung wird. In Kraft dieses besonderen Charakters bildet sich das religiöse Weiheleben aus dem geistigen Dasein des Menschen als eine besondere Sphäre heraus, zu welcher aber die beiden anderen Sphären des sittlichen Schaffens und künstlerischen Bildens in engster Beziehung stehen, indem beide in ihrem tiefsten Wesen aus der Religion erklärt werden müssen. Das religiöse Denken und Leben aber hat selbst wieder eine dreifache Bedeutung und dreifache Seite, von welcher es in seiner unmittelbaren Beziehung auf Gott aufzufassen ist; es ist zunächst ein ruhendes Verweilen bei dem allausfüllenden Gedanken Gottes, eine Feier des Geistes in der Vergegenwärtigung dessen, der unser Alles ist; es ist weiter eine tiefste Huldigung, die ihm aus der Fülle des Herzens in unbegränzter Hingebung dargebracht wird; es ist endlich ein inbrünstiges Werben um die Güter des himmlischen Reiches.

§. 92.

c) Der religiöse Bewußtseinsinhalt. Wie aus dem religiösen Bedürfniß sich die fromme Stimmung erzeugt, so ist in dieser weiters auch schon der Bewußtseinsinhalt des religiösen Lebens enthalten, welcher sich dem Menschen durch die denkende Beziehung seiner selbst auf Gott als Urgrund, Urziel und nothwendigen Mittler seiner sittlichen Existenz verdeutlicht. Das absolute Fundament der sittlichen Existenz ist die Allherrschaft des göttlichen Willens; darum ist die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott den Herrn das erste religiöse Grundverhältniß. Die in der Bedingtheit des Menschen gegründete Hilfsbedürftigkeit desselben heischt eine hilfreiche Bethätigung Gottes zur Anregung, Förderung und Ergänzung des sittlichen Strebens; diese hilfreiche Erweisung wird von Gottes väterlicher Huld erwartet und deßhalb ist das zweite religiöse Grundverhältniß die Beziehung des Menschen zu Gott dem Vater. Endlich bezieht sich der Mensch mit innerster Nothwendigkeit auf Gott als das einzig allgenügende Gut seines Lebens; und diese Beziehung zu Gott als heiligstem Gute des Lebens ist das dritte wesentliche Grundverhältniß, und faßt als solches die beiden ersteren Verhältnisse in höherer Einheit synthetisch zusammen. Diese beiden

stehen unter sich insofern in einem antithetischen Verhältnisse, als das eine, das Verhältniß zu Gott dem Herrn, ein Verhältniß ist, welches der Mensch in strengster Bestimmtheit nothwendig aus sich selbst findet, während er die im zweiten ausgesprochene väterliche Erweisung Gottes nach Art und Grad der freien Güte Gottes anheimstellen muß. Das dritte Verhältniß verwirklicht sich in der lebendigen Communication des denkenden, fühlenden und wollenden Menschen mit Gott, schließt also die beiderseitige Beziehung Gottes auf den Menschen und des Menschen auf Gott in sich, und hebt abschließend die Synthese in sich auf. Demnach wiederholt sich in der begrifflichen Auswickelung der Religionsidee derselbe dialektische Gang, nach dessen Regel sich die Religionsphilosophie überhaupt explicirt (§. 89.). Die drei religiösen Grundverhältnisse bezeichnen in ihrer Aufeinanderfolge zugleich auch die drei Hauptstufen des religiösen Denkens und Lebens, von der untersten angefangen bis zur höchsten, und stehen in wesentlicher Beziehung zu den drei sittlichen Ideen der Gerechtigkeit, Güte und Heiligkeit, deren normative Giltigkeit für das ethische Leben in diesen drei Verhältnissen ihren höchsten Erklärungsgrund findet. In letzter und höchster Instanz beziehen sie sich und erklären sie sich aus dem dreifachen Schöpfungszwecke (§. 44.); das Verhältniß zu Gott als höchstem und absoluten Lebensgute hat die menschliche Vollkommenheit, das Verhältniß zu Gott dem Vater die menschliche Glückseligkeit, das Verhältniß zu Gott dem Herrn die Verherrlichung Gottes zu seinem besonderen Zwecke. Die speculative Erkenntnißform anbelangend wird das erste religiöse Grundverhältniß am ehesten der Gegenstand eines strengen Wissens, während das zweite vorerst im Glauben anerkannt, das dritte aber vornehmlich intuitiv erfaßt sein will. Übrigens braucht kaum bemerkt zu werden, daß diese drei Erkenntnißarten nicht schlechthin und ausschließlich, sondern nur relativ und vorwiegend dem spezifischen Inhalte der drei besonderen Verhältnisse angemessen sind. So gilt es auch in relativem Sinne, wenn gesagt wird, daß durch jede dieser drei Erkenntnißweisen das Wesen Gottes von einer anderen Seite erfaßt werde: im Wissen die unläugbare Macht Gottes, die Liebe Gottes als Trost eines selig frommen Glaubens, die Heiligkeit Gottes als intuitive Apperception des religiösen Sinnes.

Dieselbe Beziehung auf Gott aus Anfang, Mitte und Ende des sittlichen Lebens, welche der Gliederung der religiösen Hauptverhältnisse

zu Grunde liegt, trägt sich auch wieder in jedes einzelne Verhältniß im Besonderen ein; in der auf diesem Wege gewonnenen Vielfältigkeit der religiösen Beziehungen ist der gesammte Inhalt des religiösen Bewußtseins umfaßt, soweit dieses der Geist unmittelbar aus dem mit der Idee seines Selbst zugleich gesetzten Gottesgedanken schöpft.

§. 93.

1) Das religiöse Verhältniß zu Gott dem Herrn hat die absolute Machtherrlichkeit des göttlichen Willens zu seinem Inhalte und bestimmenden Grunde. Wird die Beziehung des Anfanges, der Entwickelung und des endgiltigen Abschlusses des sittlichen Menschendaseins auf Gott unter diesen Gesichtspunkt gestellt, so gilt die der Machtherrlichkeit Gottes dargebrachte Huldigung dem Schöpfer, Regenten und Richter der Welt. Die Beziehung auf Gott als Erschaffer, Regenten und Richter ist also der besondere Inhalt des religiösen Verhältnisses zu Gott dem Herrn.

α) Gott ist Herr der Menschen als absoluter Schöpfer ihres Daseins. Der Mensch hat seine Existenz und die bestimmte individuelle Art derselben in letzter Hinsicht ausschließlich auf den absoluten Willen Gottes zurückzuführen, der das Gesetz seines Wollens in nichts Anderem als in sich selbst hat. Die vermittelnden Ursachen der Menschenschöpfung sind nur mit Gottes Willen wirksam; wo Gott nicht schöpferisch den Geist setzt, kann aus der geschlechtlichen Zeugung auch kein Leib entstehen, dessen Bildung und Ausbildung durchgängig und schlechthin von seiner organischen Vereinigung mit einem beseelenden Geiste abhängig ist (§. 33.). Soweit nun durch die individuelle Eigenheit jedes Einzelgeistes zugleich die individuelle Eigenheit des natürlichen Lebens bestimmt ist, ist auch diese unmittelbar auf den schöpferischen Willen Gottes zurückzuführen; jede andere individuelle Bestimmtheit aber, welche vor Eintritt der freien Selbstbestimmung des Einzelindividuums gegeben ist, ist wenigstens mittelbar aus dem göttlichen Willen abzuleiten, insofern einzig durch denselben bestimmt wird, daß ein bestimmter Menschengeist gerade an dieser Stelle des geschlechtlichen Zusammenhanges der Menschheit und unter diesen Bedingungen seiner Entwickelung in's Dasein treten sollte. Die Herrschaft Gottes über das Geschöpf hört dadurch nicht auf, daß dieses in dem Momente, als es in's Sein und Leben tritt, selbstständig

neben dem Schöpfer existirt, der Mensch hat Existenz und Freiheit nur in Kraft des göttlichen Wollens, und sein gesammtes Wesen ist auf die alleinzige Verwirklichung des göttlichen Willens angelegt, dessen Gesetz ihm als unverlöschliche Wesenssignatur aufgeprägt ist. Das ewige Bestehen der Creatur in Kraft des göttlichen Willens ist als ewiges Geschaffenwerden derselben durch Gottes Willen zu nehmen und insoferne eine immerwährende Machtbethätigung des absoluten Schöpferwillens, welche für die menschliche Betrachtung in eine stetige Reihe zeitlicher Acte auseinandergeht, in Wahrheit aber nur Ein ewiger, wunderbarer Act ist.

§. 94.

β) Die Eine und untheilbare Machtherrlichkeit Gottes schließt in ihrer Bethätigung durch freies Schaffen auch schon die absolute Herrschaft über das Geschaffene in sich. Diese bewährt sich darin, daß in allem Geschehen einzig nur der göttliche Wille sich erfüllt, der Wille der willensfähigen Geschöpfe aber eben nur insoweit, als er mit dem göttlichen Willen zusammenstimmt. Diese absolute Allherrschaft des göttlichen Willens fließt als nothwendige Folge aus seiner nothwendig zu denkenden Absolutheit; Gott wäre nicht Gott, wenn neben und wider sein Wollen ein anderer Wille Recht behalten könnte.

Es liegt aber in der Natur der Sache, daß der göttliche Wille, wie er als schöpferischer Wille mehrfältig ist, so auch als regierender Wille sich auf mehrfältige Weise bethätige, entsprechend der mehrfältigen Beschaffenheit des Geschaffenen. Und weil die gesammte Schöpfung in höchster Beziehung in dreierlei wesenhaft verschiedenen Sphären subsistirt, so wird auch der Herrscherwille Gottes hauptsächlich in dreierlei wesentlich verschiedener Art sich bethätigen; anders in der Natur, anders im Reiche der reinen Geister und wieder anders in der Menschenwelt. Und wie das dreigliedrige Universum ein untheilbares Ganzes bildet, aus welchem keine Wesenssphäre hinweggedacht werden kann, ohne das Ganze aufzuheben und den Schöpfergedanken als solchen undenkbar zu machen, so kann auch der Herrscherwille Gottes nicht aus dem einen oder anderen einzelnen Gliede des Schöpfungsorganismus, sondern nur aus allen dreien zugleich verstanden werden; und erst in allen dreien zugleich kann

sich die göttliche Machtherrlichkeit nach allen denkbaren Weisen ihrer Bethätigung offenbaren.

Zunächst und unmittelbar erfüllt sich der göttliche Herrscherwille in der unabänderlichen Gesetzmäßigkeit der unfreien Naturwelt; die Natur ist unfähig etwas wider Gottes Willen zu wollen, weil sie überhaupt eines freien Wollens nicht fähig ist. Diese Art von Dienstbarkeit ist aber noch keineswegs das größte Zeugniß der göttlichen Machtherrlichkeit; denn offenbar ist jener Herrscherwille größer, welcher sich auch über der von ihm selbst aus selbsteigenem Antriebe verliehenen Freiheit der ihm dienenden Kräfte zu behaupten versteht, als jener, welcher sein Recht und seine Geltung nur durch das Joch eines absoluten Zwanges zu wahren und zu retten weiß. Darum sind zur vollkommenen Offenbarung der göttlichen Machtherrlichkeit auch freie Weltwesen nothwendig; und erst im Verhältnisse zu diesen stellt sich Gottes absoluter Wille als ein persönlicher Wille hervor, welcher mit selbstbewußter Thätigkeit das zeitliche Geschehen leitet. Den freien Wesen gegenüber muß sich aber Gottes absolute Machtherrlichkeit auf eine spezifisch andere Weise bethätigen als an den unfreien Naturkräften. Da es in die Macht der mit freiem Willen begabten Geschöpfe gegeben ist, dem göttlichen Willen zuwider zu handeln, so kommt dieser nicht nothwendig auf unmittelbare Weise zu seinem Rechte, wie in der reinen Naturwelt; mithin muß die absolute Selbstbehauptung des göttlichen Herrenrechtes gegenüber den moralischen Weltwesen als eine mittelbare vorstellig gemacht werden, und zwar derartig, daß, während die That eigenst dem freien Geschöpfe angehört, ihr Erfolg unbedingt dem göttlichen Willen dienstbar ist. Gottes Allherrschaft kann durch diese Theilung der Machtbefugnisse nicht beeinträchtigt, sondern nur in ein desto helleres Licht gestellt werden; Gott wäre vielmehr nicht Gott, wenn er keine freien Wesen in der Welt ertragen könnte — eine Welt voll unfreier Causalitäten würde nur einer unpersönlichen Weltordnung, aber keinem persönlichen Schöpfer Zeugniß geben. Den möglichen Störungen der Weltordnung, welche aus den ordnungswidrigen Willensentschließungen der freien Wesen entspringen können, ist schon durch die objective Wahrheit und Nothwendigkeit des Weltorganismus vorgesehen; sie müssen sich, so wahr die Welt überhaupt fortbestehen soll, in sich selbst aufheben, und können mit ihren letzten endgiltigen Folgen einzig nur auf die subjective Zuständlichkeit ihrer Urheber zurückfallen.

So geht die Bethätigung der göttlichen Machtherrlichkeit, welche in der reinen Naturwelt durch einen einfachen Act ewigen Schaffens sich bekundet, in der sittlichen Geistwelt in einen doppelten Act auseinander, deren ersterer, der fortgesetzte Schöpfungsact, dem freien Handeln des Geschöpfes vorausgeht, während der andere, der richterliche Act, nachfolgt. Ganz und vollkommen aber offenbart sich Gottes Machtherrlichkeit für die menschliche Einsicht erst in der sittlichen Menschenwelt. Zur Anerkennung eines persönlichen Waltens Gottes, welches über die Schöpferthätigkeit hinausgreift, wird der Mensch weder durch das nothwendige Geschehen in der Naturwelt, noch durch die Reflexion auf das im rein geistigen Leben sich von selbst vollziehende Strafgericht der gottwidrigen freien Selbstentscheidung genöthigt; das Geschehen in beiderlei Sphären könnte ausreichend aus der inneren Nothwendigkeit einer unpersönlichen Weltordnung erklärt werden. Nun wäre es freilich eine Halbheit, wenn das persönliche Wirken Gottes auf die Erhaltung des Seins der Creaturen beschränkt bliebe, während sie ihr Dasein rein aus sich selbst wirkten; eben darum wäre aber auch die Schöpfung von Geist- und Naturwelt ohne deren nothwendiges Verbindungsglied eine Halbheit, daher neben den bereits anderweitig entwickelten kosmologischen Gründen für die nothwendige Weltstellung des Menschen (§. 32.) hier noch ergänzend ein religiös-theologischer Grund sich einstellt, welcher von der Nothwendigkeit einer höchsten und vollkommensten Machtoffenbarung Gottes in seinem Werke hergenommen ist. Diese kann und muß eben nur in der Menschenwelt eine höchste und vollkommenste sein, weil der Mensch als Vereinswesen aus Geist und Natur das höchste und vollkommenste Weltwesen ist. Die Fülle der Machtoffenbarung besteht aber darin, daß die regierende Thätigkeit als eine besondere Function zwischen die schaffende und richtende Thätigkeit tritt, und demnach der göttliche Wille in der sittlichen Menschenwelt nothwendig auf eine dreifache spezifisch verschiedene Weise sich bethätigt, während er in der Natur sich nur auf einerlei, in der reinen Geistwelt nur auf zweierlei spezifisch verschiedene Weise kundzugeben veranlaßt ist. In der unfreien Natur fällt die schaffende mit der regierenden Thätigkeit des göttlichen Willens schlechthin zusammen, die richtende Thätigkeit schlechthin weg; in der reinen Geistwelt ist das gottgesetzte Geschöpf im freien Handeln rein auf sich selbst gestellt, und seine in Einem Acte sich vollziehende absolute

Entscheidung für oder wider sein gottgedachtes Lebensgesetz bestimmt die Zuständlichkeit seines Daseins für immer und unwiderruflich, ohne daß irgend welche, ein besonderes göttliches Inzwischentreten fordernde geschichtliche Momente zwischen die freigewollte That und ihr Gericht träten, daher Gott in dieser Weltsphäre schon durch sein Gericht regiert, welches sich im Engelwesen unmittelbar aus innerer Nothwendigkeit vollzieht. Wenn nun hiedurch eine besondere von der richterlichen Function verschiedene Bethätigung des göttlichen Herrscherwillens in der Engelwelt nicht eben ausgeschlossen ist, so ist sie in der sittlichen Menschenwelt als nothwendig gefordert vermöge der eigenthümlichen Verhältnisse, welche innerhalb derselben in Kraft der organischen Wechselbeziehung von Geist und Natur bestehen. Die Menschen sind nicht nur gleich den reinen Geistern zufälliger Handlungen fähig, d. i. solcher Handlungen, deren Gegentheil ihnen eben so wohl möglich wäre, sondern der Zufall ist für sie zugleich auch eine über ihnen stehende Macht, deren Beherrschung ein besonderes, vom richtenden Handeln spezifisch verschiedenes Eingreifen Gottes zur vollkommenen und absoluten Verwirklichung des göttlichen Weltplanes, d. i. zur Bewährung der absoluten Allherrschaft Gottes erheischt.

Das Walten des Zufalles in der menschlichen Welt ist eine Thatsache, welche nach ihrer Möglichkeit aus der menschlichen Wahlfreiheit, nach ihrer Wirklichkeit aus einem Mißbrauche des freien Wahlvermögens abzuleiten ist. Die Thatsache des Zufalls kann, als etwas Irrationales, nur aus einer mißbräuchlichen Störung der gottgesetzten Ordnung des Menschenlebens erklärt werden, und einer solchen Störung ist weder der heilige, unwandelbare Wille Gottes, noch die unfreie Natur fähig; sie kann bloß in der Menschenwelt eintreten, weil nur in dieser zwischen Anfang und Ende, zwischen der schöpferischen Lebenssetzung und der Schlußthat des göttlichen Endgerichtes eine Reihe von Momenten liegt, deren Gestaltung der Willkür des Menschen anheimgegeben ist. Entscheidet nun diese Willkür wider die gottgedachte Idee der menschlichen Lebensordnung, so stellt der Mensch schon zunächst sich selbst in ein unfreies und drückendes Verhältniß zur Wahrheit und Nothwendigkeit derselben; so weit aber ihre Entwickelung und Ausgestaltung von seinem Verhalten zu ihr abhängig ist, wird sein Widerspruch mit sich selbst auch in sie hineingetragen, um da maaßlos und unberechenbar erweitert und vervielfältigt zu werden. Der Ursprung des Zufalles und seines

unberechenbaren Waltens ist also in einer ersten anomalen Selbstentscheidung zu suchen, durch welche der Mensch die sittliche Herrschaft über sich und über die Welt seinen Händen entgleiten ließ; er wird so lange seine Macht behaupten, bis das menschliche Geschlecht mit allen Bedingungen und Verhältnissen seines Daseins vollständig auseinandergesetzt und für die letzte entscheidende Schlußthat der göttlichen Weltregierung reif geworden ist. Der Zufall ist also das in die menschliche Weltsphäre hineingeworfene und darin erweiterte und vervielfältigte Nachbild des Widerspruches, den der Mensch in seinem eigenen Wesen gesetzt hat; das zufällige Geschehen ist das Mittlere zwischen der gottgewollten normalen Ordnung der menschlichen Lebensentwickelung und zwischen gänzlicher Auflösung, Zerstörung und Vernichtung. Die letztere kann nicht eintreten, weil sonst die menschliche Willkür in ihren Folgen mächtiger wäre als der göttliche Wille, in dessen Kraft die Menschensphäre als nothwendiges Schlußglied des Weltorganismus bestehen soll; erstere aber ist von Gott nur unter der Bedingung des sittlich rechten menschlichen Freiheitsgebrauches gewollt, daher auch der Abfall des Menschen von der gottgewollten Ordnung der Allherrschaft des göttlichen Willens keinen Eintrag macht, abgesehen davon, daß die menschliche Willkür nur auf das in die menschliche Erfahrung fallende Dasein Einfluß nehmen kann, an der Wahrheit und Nothwendigkeit des gottgesetzten Seins aber ihre unüberwindliche Schranke findet. So erscheint denn der Begriff des Zufalls als ein bloßer Verhältnißbegriff, der sich nimmer und nirgends auf die gottgesetzte Weltsubstanz bezieht, sondern ausschließlich nur die Beziehungen des Menschen zur äußeren Wirklichkeit seines zeitlichen Daseins umfaßt. Diese Beziehungen sind durch das Naturdasein des Menschen vermittelt; die Macht des Zufalls ist also zunächst in einer Alteration der normalen Verhältnisse des menschlichen Geistes zur Natur zu suchen, deren Bewältigung durch Gedanke und Wille eine Grundbedingung der sittlichen Lebensharmonie ist. Weiters trägt dieses nach dem Zeugnisse der Erfahrung von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzende Mißverhältniß von Geist und Natur in der Menschenwelt einen beständigen Reiz und Anlaß zu unsittlichen, von der idealen Norm abweichenden Willensentscheidungen in sich; indem nun die Versuchung hiezu jedem Menschen sich nahe legt, so sieht sich aus diesem Grunde jeder Einzelne die Gesammtheit aller übrigen Menschen als eine Fülle unberechenbarer Potenzen gegenübergestellt.

Und da die von der einfachen und geraden Linie der strengen sittlichen Consequenz abweichenden Wege und Bahnen der Irrung und Sünde in's Endlose sich vervielfältigen können, so wird eben hiedurch auch die Unbestimmtheit und Ungewißheit des Zufalls in's Endlose vervielfältigt. Der Mensch ist aus sich unvermögend, die Macht des Zufalls aufzuheben, weil er aus sich unvermögend ist, das normale Verhältniß von Geist und Natur in der menschlichen Lebensordnung herzustellen; die Macht des Zufalls ist für ihn ein nothwendiges Schicksal seines zeitlichen Daseins, und Zufall und Schicksal sind, obwohl in ihrer nächsten Bedeutung scheinbare Gegensätze, nach ihrer tieferen Bedeutung Eines und Dasselbe. Man nennt das Schicksal Zufall, insofern es sich der verständigen Berechnung entzieht, man nennt den Zufall Schicksal, insofern er Ereignisse herbeiführt, welche in der Absicht und Erwartung der handelnden Menschen nicht gelegen sind; — was dem Verstande als Zufall erscheint, trifft den fühlenden und wollenden Menschen als Schicksal.

Das zeitliche Schicksal des Menschen stammt aus der Gottentfremdung des menschlichen Geschlechtes, aus dem Abfalle desselben von seiner gottgedachten Idee. Gott hat das Schicksal nicht geschaffen; gleichwohl waltet es nicht ohne seinen Willen, und dient letztlich nur der Verwirklichung desselben als Mittel der Zucht, Prüfung und Läuterung, und es kommt nur auf den sittlichen Willen des Menschen an, es in diesem einzig wahren religiösen Sinne aufzufassen und zu tragen. So wahr aber der zeitliche Verlauf der Menschengeschichte dem persönlichen Walten eines höchsten absoluten Willens Zeugniß geben soll, muß es in der Macht Gottes stehen, der Macht des Zufalls und Schicksals durch unmittelbares Eingreifen zu begegnen; und ein solches Eingreifen scheint nothwendig, wenn nicht der gottentfremdete Lauf der menschlichen Dinge einzig einem schonungslos strafenden Endgerichte entgegeneilen soll. Eine solche Einwirkung kann nun in dreierlei Form gedacht werden, entweder als unmittelbare göttliche Bewegung des sittlichen Menschengeistes und Befreiung desselben von den aus seinem unwahren Verhältnisse zur unfreien Naturindividualität herrührenden Hemmungen, — oder als Erweckung und Entbindung der tieferen in der menschlichen Individualität gelegenen natürlichen Kräfte durch die gesteigerte Macht des über seine gegenwärtige Beschränkung emporgehobenen geistigen Wirkungsvermögens — oder endlich als unmittelbare Bewegung und

Steigerung der Naturkräfte durch eine gleichsam ersatzweise Vertretung der Machtbethätigung, welche im normalen unverrückten Verhältnisse des menschlichen Geistes zur Natur im selbsteigenen Vermögen des Menschen gelegen wäre. So findet sich hier der Ort, die Begriffe von Gnade und Wunder vom Gesichtspunkte der nothwendig zu denkenden Absolutheit des göttlichen Herrenwillens zu beleuchten. Indeß ist dieser Gesichtspunkt weder der einzige, noch der tiefgehendste, wenn schon der höchste und fundamentale; und so viel leuchtet schon an dieser Stelle ein, daß in einer vollkommenen und vollkommen durchgeführten Wiederherstellung der menschlichen Lebensordnung Alles des Wunders und der Gnade voll sein müsse und daß, wenn Alles Wunder und Gnade geworden, Gottes Allherrschaft vollkommen verwirklicht sei.

§. 95.

γ) Ehe diese Epoche der vollkommen verwirklichten Allherrschaft Gottes eintritt, und damit sie eintrete, müssen die in Zeit und Welt herrschenden Mächte des Zufalles und Schicksales vollkommen bewältigt, und somit und vor Allem auch jene Willkür vollkommen gebrochen werden, deren Schalten jene Mächte entfesselt und groß gezogen hat. Die gänzliche Niederwerfung und Fesselung der Möglichkeit eines gottwidrigen Wollens und Wirkens ist die eigentlichste Schlußthat der durch die Idee der göttlichen Allherrschaft geforderten Machtbethätigung Gottes in Zeit und Welt. Indem durch sie das Gute von den drückenden Hemmnissen seiner zeitlichen Machtentfaltung befreit, und die gottgedachte Wahrheit und Nothwendigkeit der sittlichen Weltordnung in die vollkommenste factische Geltung ihres absoluten Rechtes eingesetzt wird, ist das Endgericht der Abschluß aller Zeit und die Überleitung in die Ewigkeit, d. i. in die vollendete Zeit. Die Vollendung der Zeit ist aber gleichbedeutend mit der Vollendung der Menschheit. Die Natur, soweit sie ihr abgeschlossenes Leben in sich lebt, strebt überhaupt nach keinem vollendenden Abschlusse, sondern bewegt sich in einem ewigen Kreislaufe, der das Maaß aller Zeit abgibt; die rein geistigen Wesen entscheiden, hinausgestellt über das Gesetz zeitlich successiver Entwickelung, in Einem Momente unwandelbar für alle Zukunft, und sind in Kraft und augenblicklicher Folge dieses Momentes schon für immer gerichtet. Somit kann das göttliche Endgericht nur um des Menschen willen vorgenommen werden,

muß aber vermöge der Weltstellung des Menschen entscheidende Folgen für das ganze Universum haben und eigentlichst als Weltthatsache genommen werden. Denn insofern durch dieselbe allem zufälligen Geschehen ein Ziel gesetzt wird, muß fortan auch jede zufällige und schlechthin willkürliche Einflußnahme rein geistiger Wesen auf den Menschen, sowie des Menschen auf die in den Kreis seiner Erfahrung fallende Naturwelt ein Ende nehmen. Die vollkommene Herstellung der wahren gottgewollten Weltbeziehungen des Menschen fällt zusammen mit der gänzlichen Abbrechung und Auslöschung aller unwahren und gottwidrigen Beziehungen und Machtbethätigungen. Das über die gottwidrige Willkür ergehende Endgericht trifft nothwendig alle Träger derselben, und zwar in dem Maaße, in welchem sie sich derselben zu eigen gegeben haben; das in der Vermischung mit ihr verschlackte Gute muß den heilsamen Schmerz einer kritisch sichtenden Ausscheidung bestehen, die ganz und gar mit ihr verwachsenen Potenzen aber müssen die ganze Wucht und Schwere des göttlichen Gegendruckes in ihrer ewigen, weil gottgesetzten persönlichen Existenz für immer tragen. Die ewige Unseligkeit eines persönlichen Daseins ist keine Störung der Weltharmonie, sondern vielmehr eine ewige Affirmation des ewigen Gesetzes, dessen unbedingtes Recht die absolute Bedingung der Harmonie des Weltganzen ist. Und da an den Thaten der menschlichen Willkür die psychisch-somatische Natürlichkeit des Individuums ihren wesentlichen und constitutiven Mitantheil hat, so muß der ganze Mensch, d. i. als Vereinswesen aus Geist und Natur vor das göttliche Endgericht gestellt werden, um seiner ganzen Wesenheit nach in die seiner zeitlichen Vergangenheit gemäßen persönlichen Beziehungen zum Weltganzen endgiltig gesetzt zu werden. Der Eintritt des Endgerichtes ist das Ende alles zufälligen Geschehens und der Schluß des zeitlichen Schicksales, dessen dunkle und räthselhafte Wolkenschatten Angesichts des Sonnenglanzes der offenbar werdenden ewigen Gerechtigkeit Gottes wesenlos zerstieben; von da an waltet einzig und absolut nur das Gesetz einer heiligen Nothwendigkeit, die Alles in Allem geworden, Glück und Freude, Segen und Friede, und Fluch und Schmerz und Leid nach dem strengsten Maaße des Verdienstes und der Würdigkeit austheilt, und allen Creaturen den lauten und stummen, freiwilligen und unfreiwilligen Zoll des Lobes und der Ehre des allmächtigen Gottes abnimmt.

§. 96.

2) Das religiöse Verhältniß zu Gott dem Vater bildet seiner Idee nach die Antithese zur Beziehung des Menschen auf Gott den Herrn. Der Grundgedanke des einen bereits entwickelten ist die göttliche Macht und Gerechtigkeit; der Grundgedanke des anderen nunmehr zu entwickelnden die Güte und Liebe Gottes. Den Inhalt des einen findet der Mensch nothwendig aus sich selbst, aus der Erwägung seiner durchgängigen Bedingtheit; der Inhalt des anderen erweist sich erst mittelbar als etwas nothwendig zu Denkendes, nämlich durch nähere Erwägung des Gottesgedankens, dessen richtige Bedeutung sich auf Grundlage des menschlichen Selbstbewußtseins ermittelt. Gott als höchsten und absoluten Herrn anzuerkennen, ist strenge moralische Schuldigkeit; die göttliche Erweisung der väterlichen Huld und Güte ist keine Schuldigkeit, sondern etwas schlechthin Freies, dessen Gewährung von Gott dem Vollkommensten wohl mit Zuversicht erwartet, aber nicht gefordert werden kann. Das Verhältniß zu Gott dem Vater hat das Verhältniß zu Gott dem Herrn zu seiner nothwendigen Voraussetzung, weil eine Bethätigung des freien Wollens nur unter Voraussetzung eines ungehemmten Könnens denkbar ist; wäre Gott nicht vollkommen Herr, so könnte er sich auch nicht vollkommen als Vater erweisen. Andererseits hat das Verhältniß zu Gott dem Herrn das Verhältniß zu Gott dem Vater zur nothwendigen Folge; denn der Herr wäre nicht absoluter Herr = Gott, wenn er nicht zugleich auch Vater wäre. Der Mensch sieht sich eben so sehr an einen höchsten Vater gewiesen, wie er sich einem höchsten Herrn dienstbar weiß; das Bedürfniß eines gegen alle Mächte der Welt ausreichenden Schutzes ist für ihn eben so groß und so wesentlich, wie die Nothwendigkeit, einen höchsten Herrn anzuerkennen. Diese beiden ihm gleich wesentlichen Denkbeziehungen weisen jede auf einen absolut mächtigen Willen hin. Dieser kann aber seinem Begriffe nach nur Einer sein. Also muß der Mensch, wenn er sich überhaupt mit seinen Beziehungen zum Absoluten näher auseinander setzt, mit dem Gedanken Gottes des Herrn nothwendig auch den Gedanken Gottes des Vaters verbinden. Mit anderen Worten: die Religion, die mit den Gefühlen heiliger Scheu und ehrfurchtsvoller Huldigung beginnt, entwickelt sich weiter zur Stimmung eines kindlich

seligen Vertrauens, welches die andere Seite des allgemeinen religiösen Abhängigkeitsgefühles darstellt. Diese zweite grundwesentliche Stimmung, die ein wesentliches Desiderat des religiösen Lebens ist, kann indeß nur auf Grundlage von Erfahrungen gütiger Bezeugungen Gottes an den Menschen eintreten. Daß sie aber eintreten werde, ist dem religiösen Bewußtsein aus der Idee Gottes als des Vollkommensten gewiß. Gott kann nicht das Sein der Geschöpfe und das strenge Maaß der objectiven Ordnung wollen, welcher sie eingegliedert sind, ohne zugleich das Wohlsein derselben und die vollkommenste Wohlordnung ihres subjectiven Daseins und Lebens zu wollen. Daher hat jede Bethätigung des absoluten Herrenwillens Gottes nebst dem, daß sie um ihrer selbst willen statthat, zugleich auch eine teleologische Beziehung auf das väterliche Verhältniß Gottes zum Menschen, welches diesen um seiner selbst willen zum Zwecke hat. Gott schafft das Geschöpf, um für es zu sorgen; er regiert es, um es zu erziehen; er unterwirft es dem Prozesse einer kritischen Läuterung, um es vollkommen beglücken zu können. Fürsorge, Erziehung und Beglückung sind demnach die drei wesentlichen Erweisungen der göttlichen Vaterhuld, welche unter sich wieder in einem teleologischen Verhältnisse zu einander stehen. Die Fürsorge bezieht sich auf das Wohlsein des Geschöpfes in jedem Augenblicke seines Bestehens; die Erziehung ist Hinleitung des durch Gottes Fürsorge bestehenden Geschöpfes auf ein letztes Ziel, um dessen willen es ist, lebt und wirkt; das letzte und höchste Ziel der väterlichen Fürsorge und Erziehung ist aber die höchste und vollkommenste Beglückung des Geschöpfes.

§. 97.

α) Nur in der menschlichen Welt und Ordnung kann die vorsehende Fürsorge für das Wohl der Geschöpfe als eine von der göttlichen Machtbethätigung des Schaffens und Erhaltens spezifisch verschiedene Selbstbezeugung Gottes erscheinen. In der reinen Naturwelt, soweit sie aus sich selbst sich entwickelt, sorgt jeder Tag für sich selbst in Kraft des nothwendigen Verhältnisses wechselseitiger Stützung, Ausgleichung und Ergänzung aller natürlichen Potenzen. In der reinen Geistwelt macht der mit dem freien Verhalten der geschöpflichen Potenzen unmittelbar und unabtrennlich verbundene Erfolg jede besondere, speziell auf die Erhaltung des Wohlseins

gerichtete Thätigkeit Gottes überflüssig; Gutsein ist in dieser Sphäre gleichbedeutend mit Wohlsein, dessen Glück durch keinen zufälligen Anlaß von Außen gestört werden kann, indem jedes Einzelwesen eine vollkommen in sich abgeschlossene, nur durch Gottes Kraft getragene Welt bildet. Anders verhält es sich in der menschlichen Welt; denn in dieser ist dem Walten des Zufalles Raum gegeben, und den störenden Einflüssen desselben wird durch die dem Entwickelungsverlaufe des menschlichen Daseins immanente Gesetzmäßigkeit und Planmäßigkeit für sich allein nicht ausreichend vorgebeugt. So erweist sich die vom frommen Gefühle gläubig angenommene persönliche Fürsorge Gottes als eine in den objectiven Weltverhältnissen gegründete Nothwendigkeit, in deren bewußter Erfassung der Gottesgedanke dem menschlichen Denken sich weiter explicirt.

Die göttliche Fürsorge soll dem regellosen Walten des Zufalles vorbeugen; sie ist also nur eine andere Seite jener göttlichen Machtbethätigung, welche wir nach der einen Seite als göttliche Weltregierung aufgefaßt haben (§. 94.). Als Weltregent beherrscht Gott den Zufall, um sein eigenes absolutes Herrscherrecht zu behaupten; als Fürsorger der Menschen beherrscht Gott den Zufall zum Wohle der Menschen, deren gütiger Freund und Vater er ist. Diese persönliche Sorge für den Menschen ist aber mittelbar eine Sorge für das ganze Universum, soweit Glück und Wohlsein in der übrigen Welt von Glück und Wohlsein der Menschen abhängig ist; wie denn in Wahrheit eine ganze und volle Seligkeit aller übrigen Weltwesen ohne die Seligkeit der Menschen nicht denkbar ist, weil eben die Menschenwelt der synthetische Abschluß der beiden antithetischen Weltsphären des Geisterreichs und des natürlichen Universums ist, und daher weder die Lebensfreude der reinen Geister ohne Mitwissen und Mitgenuß beseligter Menschen eine vollkommene und höchste Freude ist, noch auch die Natur nach ihrer gegen den Menschen hin aufgeschlossenen Lebensseite eine volle Harmonie und tiefste Befriedigung in sich selbst erringt, so lange sie der vollendenden Einwirkung entbehrt, welche vom Menschen, ihrem gottgesetzten König und Priester, auf sie ausgehen soll.

Die persönliche Fürsorge Gottes für das Menschenwohl kann, wofern Gott nicht mit sich selbst und mit der Idee seines Werkes in Widerspruch kommen soll, weder den naturnothwendigen Verlauf der menschlichen Dinge, noch auch den persönlichen Freiheitsgebrauch der

Menschen beeinträchtigen wollen; sie muß sich vielmehr mit Rücksicht auf das dem überzeitlichen Erkennen Gottes ewig präsente natürliche und freie Geschehen in der Menschenwelt bethätigen. Darin nun, daß die göttliche Güte ihre zum Wohle der Menschen zu treffenden Fügungen nach dem vorausgewußten Verhalten der geschöpflichen Ursächlichkeiten bemißt, besteht das Walten der göttlichen Vorsehung. Sie entscheidet demnach, ob und an welcher Stelle des solidarischen Geschlechtszusammenhanges der Menschheit jeder einzelne Menschengeist in's Dasein treten soll; sie weist ihm jene Stelle und jene Aufgabe zu, welcher er vergleichungsweise am Besten und Glücklichsten zu entsprechen vermag; sie hebt oder verringert durch die erleuchtenden und erregenden Wirkungen der Gnade die Hindernisse, welche dem menschlichen Wohle aus der Trägheit oder Verkehrtheit des sich selbst überlassenen menschlichen Willens erwachsen würden; sie schaltet überhaupt mit jenen Mitteln, welche der göttlichen Causalität nach freigewollter Setzung selbstständig wirkender Potenzen zur zeitlichen Beherrschung des regellosen Zufalles vorbehalten geblieben sind.

Der Zufall steht unter Gottes Herrschaft, kann also, so wahr Gott der Gütige ist, das dem Menschen von Gott gegönnte Erdenglück nicht beeinträchtigen. Wenn er Übles bringt, so bringt er es mit Gottes Zulassung. Das Übel selbst aber oder die in Empfindung und Gefühl des Menschen wahrgenommene Disharmonie des Menschendaseins ist kein Zeugniß wider Gottes höchste Vatergüte, so wenig als die thatsächliche Macht des Zufalles ein Zeugniß wider Gottes absolute Machtherrlichkeit ablegt. Gott hat Zufall und Übel weder unmittelbar noch mittelbar veranlaßt; die Frage aber, warum Gott das Übel, wenn nicht schuf, doch zuließ, würde zusammenfallen mit der Frage, warum er freie Wesen schuf. Denn im Wirken der unfreien Schöpfungskräfte kann der letzte Grund der schmerzvollen Dissonanzen des Menschenlebens nicht gesucht werden; die unfreie Schöpfungswelt kann durch sich nur Gottes Willen, die in ihrem Wesensgedanken enthaltene Harmonie ihres gottgedachten Daseins offenbaren. Gegenüber der verhängnißvollen Fehlbarkeit der freien Wesen aber ist die ohnehin schon an sich absolut berechtigte schöpferische Machtherrlichkeit über den Vorwurf der Ungüte schlechthin erhaben, indem sie ihnen keinesfalls die Bestimmung zum unseligen Dasein gegeben, sondern vielmehr die volle Möglichkeit eines seligen Daseins verliehen hat. Und selbst abgesehen von dieser Möglichkeit, deren

Bewußtsein ein wesentlichster Coefficient des zeitlichen Wohlseins ist, ist die Existenz schon an sich etwas positiv Gutes und kündigt sich als solches im unmittelbaren Lebensgefühle an; daher die göttliche Bethätigung der schöpferischen Machtherrlichkeit schon an sich und abgesehen von allen weiteren Zweckbeziehungen als Offenbarung einer positiven Güte Gottes zu nehmen ist. Die Lust und Freude des Lebenden an seiner Existenz ist so groß, daß auch der Ärmste und Elendeste lieber unglücklich als gar nicht sein will. Daraus beweist sich aber, daß auch in dem vielbeklagten Zustande des schlimmen und traurigen Erdenlebens die Summe der Übel von der Summe des Guten weit überwogen wird, wie es denn füglich gar nicht anders denkbar ist; denn bei einer der Summe des Guten gleichkommenden Menge von Übeln würde ja der Fortbestand der menschlichen Welt und Ordnung aufhören, und alles Leben rettungslos dem Tode verfallen, indem zwei gleiche Größen von entgegengesetzter positiver und negativer Qualität sich zur Indifferenz der Nulle aufheben. Wo aber das Gute den überwiegenden Theil ausmacht, ist das Übel jederzeit erträglich; es gibt nur Ein Übel, welches das Leben schlechthin unerträglich macht, das schuldvolle Bewußtsein eines bösen Gewissens. Und auch dieses Übel wird erst dann unerträglich, wenn der Fehlende alle und jede Hoffnung auf Umkehr, Sühne und Besserung aufgegeben hat. Das einzige wahre Übel ist somit die Schuld; alle anderen Übel sind nur insofern eigentliche Übel, als sie unmittelbar oder mittelbar in einer persönlichen Verschuldung des Menschen ihren Grund und ihre Quelle haben. Diese tiefste Seite des Übels bedarf an dieser Stelle keiner weiteren Besprechung, weil die göttliche Gerechtigkeit keiner Rechtfertigung vor der göttlichen Güte bedarf. Gott würde aber die Welt nicht geschaffen haben, wenn das von ihm vorhergesehene Übel bloß den Zwecken der strafenden Gerechtigkeit, und nicht zugleich auch den liebevollen Absichten seiner Güte, aus welcher er den positiven Antrieb zum Schaffen schöpft, dienstbar wäre. Und in der That verhilft vermöge einer wunderbaren Öconomie der Welteinrichtung eben dasjenige, was man Übel nennt, dem Menschen zu einem desto lebhafteren und innigeren Gefühle für den Werth und das Glück der Freuden und Güter seines irdischen Daseins; das überstandene und aus der Empfindung gewichene Übel ist für denjenigen, der es überstand, ein absolutes Nichts, außer insofern es in ihm den positiven Gewinn des frohen Selbstgefühles

über die erprobte Standhaftigkeit und Ausdauer zurückläßt. Da aber der gerechte und gütige Gott zugleich auch ein weiser Gott ist, so dient das von ihm zugelassene Übel im Besonderen auch den Absichten der göttlichen Pädagogie; und diese Absichten gehen eben dahin, den Menschen des höchsten Glückes sittlich würdig zu machen. Der Kampf wider das Übel steigert den Lebensmuth und dämpft die sinnlich rohe Eigensucht; er stählt den sittlichen Willen und weckt Tugenden, zu deren Bethätigung in den Tagen des Glückes sich gar kein Anlaß fände. Wenn nun Art und Grad des Wohlseins durch Art und Grad der sittlichen Tüchtigkeit bedingt ist, und jedes besondere sittliche Verdienst einen besonderen Zuwachs an Lebensfreude mit sich führt, so kann das rechte sittliche Verhalten zu den Übeln der Zeit nur eine endliche höchste Bereicherung des Menschen an Freude und Wohlsein zur Folge haben. Die Freude muß um so größer sein, je schwerer der Kampf gewesen, innerlichst und eigenst besitzt der Mensch dasjenige, was er mit den höchsten Opfern und tiefsten Seelenleiden erkauft und errungen hat. So ist Leid und Schmerz der zum Guten strebenden Seele die Quelle unvergänglicher Wonnen und Genüsse, die das Übel selbst bis auf die leiseste Spur der Vorstellbarkeit aus der Erinnerung tilgen, und es dem Vollendeten als das erscheinen lassen, was es für Gott ewig ist, nämlich als die wesenlose Negativität der Möglichkeit des Nichtguten, von welcher alles wahre und vollendete Leben absolut und für immer geschieden ist.

§. 98.

β) Wenn die göttliche Fürsorge für den Menschen die ungefährdete Erhaltung und das möglichste Wohlsein desselben in jedem Momente der irdischen Zeit bezweckt, so ist die Absicht der göttlichen Erziehungsthätigkeit darauf gerichtet, den in Kraft der göttlichen Fürsorge zeitlich bestehenden Menschen auf sein ewiges Ziel hinzuleiten und ihm zur vollkommenen Ausgeburt der wahren Idee seines gottgedachten Selbst zu verhelfen. Versteht man unter Erziehung eine planmäßige Einwirkung auf die im zeitlichen Verlaufe sich entwickelnden Anlagen, Fähigkeiten und Neigungen eines mit freiem Willensvermögen begabten Vernunftwesens, so erhellt, daß unter allen Geschöpfen einzig der Mensch einer Erziehung fähig und bedürftig sei. Der Mensch ist also nothwendig und wesentlich, wie der besondere

Pflegling, so auch der besonders erkorene Zögling Gottes. Er, der unter allen Weltwesen am langsamsten reift, weil er zu einer höchsten und erhabensten Bestimmung heranreift, bedarf auch der größten und besondersten Sorge Gottes. Und Gott widmet ihm diese Sorge, weil er die menschliche Vollkommenheit will; und er will diese Vollkommenheit nicht nur um seiner selbst, sondern auch um des Menschen willen, weil der Mensch etwas ist, was nicht nur um Gottes, sondern auch um seiner selbst willen ist. Und in Kraft der absoluten göttlichen Machtherrlichkeit muß auch Alles, was in den Kreis der menschlichen Erfahrung fällt, dem gottgewollten Zwecke der Menschenerziehung und Menschenvollendung dienen; die gesammte sittliche Weltordnung ist auf diesen Zweck angelegt, und die in ihr enthaltenen pädagogischen Momente des Antriebes und der Warnung, des Lohnes und der Züchtigung reflectiren sich auch in dem aus der Störung der gottgesetzten Ordnung des Menschenlebens erwachsenen Zeitschicksal, und insoweit auch dessen Winke seiner räthselhaften Vieldeutigkeit wegen dem besten Willen unverständlich bleiben können, muß Gott unmittelbar durch sich selbst das Erzieheramt ausüben, wie denn schon der historische Anfang der sittlichen Menschenexistenz, d. i. die Übersetzung des sittlichen Selbstbewußtseins aus der Potenzialität in die Actualität ohne unmittelbare göttliche Einwirkung auf den ersten Menschen schlechthin unerklärlich ist. Da die ganze Schöpfung eine wesentliche Beziehung auf den Menschen hat, so müssen auch alle geschöpflichen Potenzen zur Förderung des göttlichen Erziehungswerkes als hilfreiche Organe mitwirken, und zwar zunächst der Mensch selbst. Jeder zum geistigen Dasein Erweckte hat den natürlichen Beruf, in der Weckung Anderer das ursprüngliche unmittelbare Erzieheramt Gottes stellvertretend auszuüben; die von der organisirten sittlichen Gemeinschaft ausgehenden erziehlichen Einflüsse sollen eben nur die ursprüngliche göttliche Einwirkung fortsetzen und weiterbilden. Nicht minder wesentlich ist der erziehende Einfluß der Natur, mit welcher verkehrend der Mensch die Kräfte des Leibes und Geistes übt, sein Gemüth erquickt und stärkt, seinen Muth stählt und die vielen krankhaften Verschobenheiten eines künstlichen Culturlebens wieder zurechtrichtet und ausgleicht. Auch die von der reinen Geistwelt ausgehenden Anregungen stellen sich hier als ein nicht zu umgehendes Postulat ein, dessen Richtigkeit und Erfüllbarkeit aus der Geschichte zu erproben ist. So ergibt sich, von dieser Seite betrachtet, der gesammte, alle Schöpfungs-

kräfte in sich fassende sittliche Weltorganismus als ein großes Erziehungsinstitut, dessen Urheber und höchster Leiter Gott selbst ist.

Gott ist Erzieher des gesammten menschlichen Geschlechts und aller besonderen Glieder desselben, deren jedes vermöge seiner eigenthümlichen Besonderheit eine besondere Aufgabe und Bestimmung hat, und demzufolge auch auf besondere Weise erzogen werden muß. Diese besondere Erziehung wird auch wirklich jedem Menschen zu Theil; jeder Mensch steht als persönlicher Selbstzweck in einem besonderen persönlichen Verhältnisse zu Gott, wodurch von selbst eine besondere persönliche Obsorge Gottes in Absicht auf Verwirklichung des besonderen Lebenszweckes jedes Einzelmenschen bedingt ist. Vor allem Anderen ist es schon als besondere Fügung der unmittelbaren persönlichen Obsorge Gottes zu nehmen, daß jeder einzelne Menschengeist gerade unter diesen und keinen anderen Verhältnissen der Zeit und des Raumes in das irdische Dasein tritt. Ferner muß allen Einwirkungen von Zeit und Welt auf den Einzelmenschen eine persönliche Absicht Gottes untergelegt werden, weil sie mit Gottes Zulassung oder durch göttliche Veranlassung statthaben. Die Unzuverlässigkeit dieser äußeren Einwirkungen involvirt endlich auch noch die Nothwendigkeit unmittelbarer göttlicher Einwirkungen auf das Menschen-Innere; die Möglichkeit und Statthaftigkeit derselben erklärt und erweist sich aus dem über alle Weltbeziehungen hinausgreifenden persönlichen Verhältnisse jedes Menschen zu Gott. So bietet sich hier ein neuer Gesichtspunkt, unter welchem das früher (§. 94.) aus der göttlichen Machtherrlichkeit begriffene Gnadenverhältniß aufzufassen ist.

In demselben Verhältniß, wie die Einzelpersönlichkeit, stehen zu Gott dem Erzieher auch die collectiven Persönlichkeiten der Familien, Geschlechter, Stämme, Völker und Nationen, deren jede ihren besonderen Beruf erhalten hat und denselben unter Gottes gnädiger Leitung und Führung erfüllt. Zwar scheint es, als ob ein großer, ja der numerisch größere Theil der Menschheit aus dem Plane der göttlichen Welterziehung, wenn nicht für immer, doch mindestens noch für lange Zeit gänzlich ausgeschlossen und einer rettungslosen Verwilderung und Verkommenheit Preis gegeben wäre. Wer jedoch an der religiös-nothwendigen Idee der absoluten Güte Gottes festhält, wird mit unabweislicher Nöthigung auf die Überzeugung hingeführt, daß die von Gott zugelassenen Zustände eines großen Theiles der Menschheit

das mindeste unter den von Gott vorhergesehenen Übeln sind; es ist höchst wahrscheinlich, daß die meisten aus jenen dem Erdenschicksale lebenslänglicher Gedrücktheit und Geistesverdumpfung anheimgefallenen Menschen bei höherer Lebensfähigkeit und ein Maaß von Schuld Elend häufen würden, welches sie selbst einem rettungslosen ewigen Verderben Preis geben und zur gänzlichen Auflösung und Aufreibung der gesammten Menschheit führen müßte, während sie in ihrem jetzigen gebundenen Zustande das Elend ihres Daseins kaum oder nur halb fühlen und vermöge ihrer höchst bedingten Zurechnungsfähigkeit auch von ihrer wirklichen Lebensschuld großentheils entlastet sind. Zudem ist ihr Dasein durchaus kein berufloses; vielmehr ist ihr Loos für den höher entwickelten Theil der Menschheit eine ernste Lehre und Mahnung, den schuldhaften Ursachen jener Verkommenheit nachzuforschen, die ohne eigenes Zuthun und Verdienst überkommenen Güter und Segnungen der Gesittung, Bildung und Wohlfahrt um so höher zu schätzen, und den anerschaffenen Beruf zur Mitwirkung am göttlichen Erziehungswerke eifrig zu beherzigen und nach Kräften zu bethätigen.

§. 99.

γ) Wie die fürsorgende Thätigkeit Gottes den Absichten der göttlichen Erziehungsweisheit, so haben die beiden Thätigkeiten der Fürsorge und Erziehung den gemeinsamen weiteren Zweck der vollkommenen Beglückung der Menschen. Dieser Zweck ist das bestimmende Motiv der schaffenden Güte Gottes, deren Fülle in der Seligkeit des Menschen sich offenbaren soll wie in keinem anderen Geschöpfe. Kein Naturwesen ist jenes Wonnegenusses fähig, welcher dem Menschen vorbehalten ist, weil es das lohnende Bewußtsein eines selbstgeschaffenen Glückes und das selbstbewußte Verständniß der Harmonien eines seligen Daseins niemals gewinnen kann. Kein reines Geistwesen ist einer solchen Seligkeit fähig, wie der Mensch, weil ihm das Gefühl eines natürlichen Wohlseins gänzlich fremd ist. Einzig der Mensch vermag beide Arten von Gefühlen harmonischer Selbstbefriedigung, das geistige und natürliche, in sich zusammenzufassen; darum muß in seinem Vollendungszustande Glück und Freude des geschöpflichen Daseins den Hochpunkt finden und er als geliebtestes Geschöpf Gottes erscheinen, dessen Seligkeit die Krone aller geschaffenen Seligkeiten ist, wie er selbst als das von Gott sorgsam behütete Weltauge der

edelste Juwel der Schöpfung ist. Da die menschliche Glückseligkeit der letzte Zweck ist, um dessen willen die göttliche Güte den Menschen in's Dasein gerufen, so muß sie von derselben Dauer sein, wie das Menschenwesen selbst, mithin als ewig und unvergänglich gedacht werden; indem sie jedoch die absolute Harmonie von Geist und Natur zu ihrer nothwendigen Voraussetzung hat, diese aber im diesseitigen Leben erfahrungsmäßig niemals eintritt, so ist ihr Eintritt nothwendig in ein jenseitiges Dasein zu verlegen und von einer erneuerten vollkommen harmonischen Ineinsbildung von Geist und Natur abhängig zu denken. Gottes Güte kann jedoch nicht auf Kosten der göttlichen Gerechtigkeit beglücken; die Gerechtigkeit fordert aber, daß dem seine ergänzende Wesenshälfte begehrenden abgeschiedenen Menschengeiste ein seiner selbsterworbenen sittlichen Qualität vollkommen adäquater Leib angebildet und daß überhaupt der Mensch allseitig in die seiner sittlichen Würdigkeit entsprechenden Verhältnisse gesetzt werde; daher kann nur der zeitlebens in der Richtung auf das Gute sich ausgestaltende Mensch im Jenseits zum seligen Dasein vollendet werden.

§. 100.

3) Das religiöse Verhältniß zu Gott, dem heiligsten Gute des Lebens. In den Verhältnissen des Menschen zu Gott als Herrn und Vater sind noch nicht alle religiösen Beziehungen erschöpft, durch welche der Mensch an Gott gebunden ist. Vielmehr tragen die bis jetzt entwickelten Beziehungen den Hinweis auf ein drittes prinzipielles Verhältniß als wesentliche Ergänzung und höchsten Abschluß in sich, welcher zugleich den Rückschluß in das erste Grundverhältniß des religiösen Lebens bildet. Es ist dem Menschen wesentlich, sich auf Gott als das schlechthin Gute zu beziehen, auch abgesehen davon, daß der schlechthin Gute zugleich absoluter Herr und gütigster Vater der Menschen ist, obgleich er andererseits dieses beides nicht sein könnte, wenn er nicht der schlechthin Gute wäre, indem er sonst kein Recht auf absolute Allherrschaft und Alleinherrschaft hätte und die Antriebe der absoluten Vatergüte in sich nicht fände. Daraus erklärt sich, weßhalb das religiöse Verhältniß zu Gott als Herrn und Vater schon den Hinweis auf Gott als höchstes Gut in sich schließe; das Verhältniß zu diesem besteht unabhängig von beiden ersteren Ver-

hältnissen, weil Gott unabhängig von seinen Beziehungen zum Menschen seinem Wesen nach das höchste und schlechthin Gute ist. Da aber die Allherrschaft des Guten eine nothwendige Idee ist, welche den letzten und höchsten Schöpfungszweck ausdrückt, so ist durch das darauf gegründete religiöse Lebensverhältniß der Rückschluß in das erste religiöse Grundverhältniß angezeigt, welches eben auf den Gedanken der absoluten Machtherrlichkeit Gottes gestützt ist. Berücksichtigt man die Stufenfolge der drei Grundverhältnisse des religiösen Lebens, so hat das erste die Bedingtheit des menschlichen Seins durch Gott, das zweite die Bedingtheit des menschlichen Wohlseins durch Gott, das dritte die Bedingtheit des menschlichen Vollkommenseins durch Gott zu seinem charakteristischen Inhalte.

Das Vollkommensein hat den durch Gottes Macht und Güte vermittelten Wesensbestand des Menschen zu seiner Voraussetzung; es drückt daher nicht eine besondere Qualität der menschlichen Wesenheit und Begabung aus, die als gottgesetzte ohnehin nur vollkommen, d. i. dasjenige, was sie sein soll, sein kann; sondern eine Qualität des Lebens, d. i. der zum selbstbewußten und freien Dasein aufgeschlossenen Wesenspotenzialität. Ist nun Leben nichts Anderes als die actualisirte Form des Wesens, so kann die Selbstbeziehung des Menschen auf Gott als Urgutes nichts anderes bedeuten, als Hineinbildung des menschlichen Lebens in die Form des göttlichen Lebens und Aneignung desselben als gottgewollter Bestimmtheit des menschlichen Lebens. Nun ist das menschliche Leben seinem Begriffe nach ein zum selbstbewußten Erkennen und Streben aufgeschlossenes Sein, daher auch das Urgut des menschlichen Lebens in seiner dreifachen Beziehung auf Erkennen, Streben und Sein des durch Gottes Macht und Huld bestehenden Menschen in's Auge zu fassen. Für den erkennenden Menschen ist das Urgute das Urbild aller Vollkommenheit, für den wollenden Menschen der Urquell des sittlichen Könnens und Vermögens; die von der Kraft des Urguten durchdrungene Zuständlichkeit des menschlichen Seins ist der Zustand absoluter Befriedigung, und darum letztlich Gott als Urgutes das Urziel alles menschlichen Lebens und Strebens. Der Inhalt des religiösen Verhältnisses zu Gott als Urgutem ist also die Vollkommenheit des denkenden, wollenden und fühlenden Menschen; er soll in der Verwirklichung dieses Verhältnisses die ganze und volle Wahrheit, Kraft und Fülle seines Lebens gewinnen,

um sein Selbst zu demjenigen zu vollenden, was es in der Idee Gottes ist, er soll die ihm anerschaffene Wesensgüte in die volle lebendige Wirklichkeit umsetzen. Darum ist die freithätige Affirmation jener dreifachen Beziehung auf das Urgute die Seele aller sittlichen Lebenspraxis und die absolute Bedingung des frommen, heiligen und seligen Lebens. Die den genannten drei Beziehungen entsprechenden Thathandlungen des religiösen Lebens sind die Acte des Weihens, Heiligens und Segnens, in denen der Mensch seinen höchsten und erhabensten Beruf, sein angebornes Priesteramt vor Gott an sich und an der Mitwelt bethätigt.

§. 101.

α) Gott ist die Urform alles Geschaffenen, daher auch alles Geschaffene die Signatur Gottes als wesentlichen Charakter an sich tragen muß. Dieser Charakter ist das den Creaturen aufgeprägte Siegel der Vollendung; er ist dasjenige, welches das geschaffene Sein zum Gut-sein macht und es hiedurch zu einem thatsächlichen Hinweise auf das Urgute als letzten und absoluten Causalgrund alles geschaffenen Guten gestaltet. Was alle Geschöpfe durch eine nothwendige Beschaffenheit ihres Wesens sind, sollen die mit Selbstbewußtsein und Freiheit begabten Geschöpfe durch freie und selbstbewußte Thätigkeit sein; wie alle Geschöpfe durch sich selbst, durch ihre Existenz Zeugnisse der ewigen Urgüte sind, so sollen die vernünftigen Geschöpfe im selbstbewußten Denken sich vor sich selbst als lebendige Abdrücke und wesenhafte Bilder des Urguten bezeugen, und die allen Geschöpfen aufgeprägte Signatur desselben mit bewußter Freithätigkeit auf ihr urhaftes Prinzip beziehen. Im Menschen aber soll durch diese denkende Selbstbeziehung auf die Idee des Urguten nicht nur der Geist sich selbst vollkommen verstehen lernen, sondern mittelbar auch die Natur in Kraft ihres Theilhabens am geistigen Denkleben das ihrer spezifischen Seinsweise entsprechende Verständniß ihrer mittelbaren Beziehung auf das Urgute gewinnen, auf daß sie, wie sie durch ihre Aufnahme in's Menschenwesen dem Geiste verähnlicht ist, so durch den gottbewußten Geist mittelbar dem Urguten im Denken und Streben verähnlicht werde. Unter dem Urguten denkt aber der Mensch nothwendig dasjenige, was ihm als Denkenden, Fühlenden und Wollenden das absolut Höchste ist, also die absolute

Wahrheit, Schönheit und Heiligkeit, und schaut daher in Gott das ewige Urbild seines sittlichen Strebens, und muß es demnach vom religiösen Standpunkte als die höchste und absolute Aufgabe erkennen, sich durch die freie That als dasjenige zu bewähren, wozu sein geschöpfliches Sein von Gott geformt ist, als Abbild und Ebenbild Gottes — er muß es als seine höchste und absolute Lebensaufgabe erkennen, seine potenzielle Gottähnlichkeit zur actuellen Gottähnlichkeit zu erheben. So vollendet sich auf dem religiös-teleologischen Standpunkte die vom metaphysisch-ontologischen Standpunkte gewonnene Anschauung des Menschen als vollkommen verwirklichten Gegenbildes der göttlichen Absolutheit; die Herausbildung der göttlichen Signatur am gottgesetzten Sein des Menschen verklärt das Gegenbild zum Ebenbilde, in dessen freithätiger Verwirklichung sich eben auch das Sein des Menschen vollendet.

§. 102.

β) Als das Urgute ist Gott nothwendig auch der Urquell alles Guten, aller Wahrheit, Schönheit und Heiligkeit. Da nun diese, soweit sie im Menschen nicht bloß potenziell, sondern actuell vorhanden ist, nicht anders denn als etwas fortwährend in freier Lebendigkeit sich aus sich selbst Erzeugendes begriffen werden kann, der geschaffene Geist aber nicht aus sich selbst sich die lebendige Form seines bewußten Daseins geben kann, so ist der actuelle Besitz des Guten, oder die wirkliche und nicht bloß potenzielle Wahrheit, Schönheit und Heiligkeit des Menschen von einer einströmenden Gotteskraft herzuleiten. Der eigene unwillkürliche Zug und das angeborne Gefallen des Menschen an Güte und Vollkommenheit ist etwas bloß Potenzielles, und das Gewährenlassen dieses Zuges und Gefallens noch keine Bethätigung einer actuellen, frei erzeugten Güte und Vollkommenheit, obwohl auch diese Bethätigung ohne anregende Einwirkung anderer Menschen nicht gedacht werden kann. Andererseits aber kann derselben, soweit sich in ihr Sehnsucht und Verlangen nach der wahren Güte und Vollkommenheit ausspricht, ein sittlicher Werth nicht abgesprochen werden; nur dieß ist prinzipiell zu verneinen, daß in ihr schon die wahre, ganze und vollkommene Güte sei, weil diese einzig nur durch einen lebendigen Ausfluß des Urguten zum wirklichen Dasein erweckt und lebendig erhalten werden kann. Darum ist es dem religiös

gestimmten Menschen wesentlich, sich auf Gott als Spender und Verleiher der Weisheit, der Herzensreinheit, des wahren Seelenfriedens zu beziehen und jede andere Gott wohlgefällige Eigenschaft des frommen Sinnes und Strebens als eine Gnadengabe Gottes zu betrachten; Gott erleuchtet den Verstand, stärkt den Willen und heiligt die Herzen der Menschen; von ihm kommt alle Klarheit, Kraft und Güte, er ist der Vater des Lichtes, die Stärke der Schwachen, Trost und Freude der Trauernden; seine Gaben enthalten die Kraft der nothwendigen Gegenwirkung wider alle gottwidrigen Inclinationen, welche aus der sittlichen Entzweiung zwischen dem geistigen und natürlichen Lebensprinzip im Menschen, und zwischen Erkennen und Wollen in der Sphäre des geistigen Lebens entspringen.

Für diese lebendigen Einströmungen der dem Urguten entquellenden Ausflüsse sind nur die geistigen Weltwesen empfänglich, wie sie auch einzig ihnen als Ebenbildern der göttlichen Urgüte angemessen sind. Die rein natürlichen Existenzen sind keine Ebenbilder, sondern bloße Sinnbilder (Symbole) des Urguten und ermangeln der Fähigkeit wie des Bedürfnisses einer geistigen Lebensaufnahme. Die Wirksamkeit der rein natürlichen Potenzen ist mit unausweichlicher Nothwendigkeit auf ihren gottgewollten Zweck gerichtet, und deßhalb ist eine besondere göttliche Einwirkung auf dieselben überflüssig; sie fände aber auch gar nicht einmal Raum in der Natur, da deren Sein gänzlich im Erscheinungsleben aufgeht und dieses nach dem Gesetze reinster Nothwendigkeit determinirt ist. Bloß von Seite ihres Verhältnisses zum Menschen ist die Möglichkeit eines Anders-sein-könnens offen gelassen, und zwar insoweit der Mensch dieses Verhältniß durch seine freie Entscheidung bestimmt; und so ist es allerdings denkbar, daß Gott in der Natur, ohne deren immanente Lebensnothwendigkeit aufzuheben oder zu stören, mittelbar durch den Menschen Ereignisse bewirkt, welche vom gewöhnlichen Laufe der Dinge abweichen, ohne deßhalb anomal zu sein, indem vielmehr in ihnen das normale, ursprüngliche Verhältniß des in Kraft der Gnade mächtig gewordenen Menschen zur hörigen Natur durchleuchtet. Es wäre unrichtig, zu sagen, Gott könne auf die Natur nicht unmittelbar einwirken; das Richtige ist, daß es im menschlichen Zeitleben solcher, den heiligen Menschen als göttliches Organ umgehender Wirkungen gar nicht bedürfe, und bei Ermangelung jedes Zweckes einer unmittelbaren göttlichen Machtwirkung die Frage nach der Möglichkeit derselben als

überflüssig wegfalle. Denn wo nicht Wort und That der Heiligen der Wahrheit Gottes Zeugniß geben, wird auch das Wunder nicht verstanden, und dient unverstanden weder zur Verherrlichung Gottes noch zur Erbauung der Menschen.

In einem unmittelbaren Verhältnisse zum Urguten als Urquell des heiligen Lebens können nur die sittlichen Geistwesen stehen. Die Empfänglichkeit derselben für die Einströmungen der Gnade kann schon aus dem Grunde nicht in Abrede gestellt werden, weil der geistige Wesensgrund, in dessen Tiefen der lebendige Zusammenhang und Lebensverkehr des natürlichen Geistes mit dem göttlichen Urgeiste gesucht werden muß, über das geistige Erscheinungsleben hinausliegt und in demselben niemals aufgeht. Ist dieser Lebensgrund unerforschlich, so ist es auch sein lebendiger Zusammenhang mit Gott; hieraus folgt, daß die Gnade nothwendig und ihrem Wesen nach etwas Geheimnißvolles sein müsse und deßhalb den neugierigen und vorwitzigen Betastungen des gemeinen Weltverstandes schlechthin entrückt ist. Ihre Realität ist aber nicht nur unbestreitbar, sondern eine nothwendige Consequenz der Wahrheit und Wirklichkeit einer religiösen Beziehung des Menschen zu Gott. Soll der Mensch nicht bloß vermöge seiner nothwendigen Seinsbedingtheit, sondern auch in seinem freien und bewußten Leben in Wahrheit Gottes sein, so muß sich Gott durch seine Kraft zu ihm herablassen; der Mensch kann die Kluft, die ihn, den Endlichen, vom Unendlichen trennt, aus sich selbst nicht überwinden; er müßte, wenn sich selbst überlassen, auch fortwährend auf sich selbst beschränkt bleiben mit dem ewigen Gefühle der Unergänztheit und Leere im Verhältniß nach Oben. Eben die untilgbare Sehnsucht nach jener höchsten und unbedingt befriedigenden Ergänzung, welche von keiner bedingten Causalität kommen kann, macht die Wurzeln der geistigen Existenz in jene geheimnißvollen Tiefen treiben, in denen die lebendigen Wasser des himmlischen Urbornes rauschen, um alles Dürstende zu laben, zu erfrischen und zu durchgeisten. In der Gnade fließt aber nicht das Sein und Wesen Gottes aus, welches untheilbar und deßhalb unmittheilbar ist; der Gnadenausfluß der göttlichen Urgüte ist nicht anders denkbar, denn als Mittheilung einer Kraft, welche, dem überfließenden Reichthum der göttlichen Urgüte entströmend, alles Bildungsfähige zu einem lebendigen Bilde des Urguten formen will. Die Gnade ist nicht Wesensmittheilung, sondern Lebensmittheilung; das

mitgetheilte Leben ist nicht ungeschaffenes, sondern geschaffenes Leben; denn nur als schöpferische Mittheilung ist sie eine absolut freie Mittheilung. Als eine absolut freie Mittheilung muß sie aber deßhalb gedacht werden, weil in dem Verhältniß des Menschen zu Gott als Urgutem das Verhältniß zu Gott dem Herrn und Vater aufgehoben sein muß, die absolute Herrschermacht und Vatergüte jedoch ohne absolute Freiheit nicht gedacht werden kann. Gott affirmirt sich demnach durch seine Gnade als Unbedingten, und das begnadete Wesen als bedingtes Geschöpf; indem er aber demselben kein neues Sein mittheilt, sondern nur dessen potenzielle Güte beleben will, affirmirt er zugleich die anerschaffene geschöpfliche Freiheit, Macht und Güte desselben, unter deren Voraussetzung die Gnade wirkungsfähig ist.

Die Gnade ist somit die durch das contraponäre Verhältniß von Gott und Mensch involvirte Form der von dem geistbegabten Geschöpfe aus innerer Wesensnöthigung begehrten Lebensgemeinschaft mit Gott. Soll zwischen Gott und Creatur ein ewiger Wesensunterschied bestehen, welcher jeden Übergang des göttlichen Seins in das creatürliche, und des creatürlichen in das göttliche ausschließt; soll aber andererseits der Wesensgegensatz in keine absolute wechselseitige Entfremdung umschlagen, sondern eine lebensvolle Verbindung zwischen Gott und Mensch statthaben: so kann diese nur in der beschriebenen Weise auf Grund eines frei zuvorkommenden Entgegenkommens Gottes eintreten. Die Gnade ist die nothwendig zu denkende Vermittelungsform der Gemeinschaft eines freien Gottes mit freien Geschöpfen; ihre Anerkennung eine nothwendige Consequenz des zwischen den unwahren Extremen des Pantheismus und Deismus die höhere einzig wahre Mitte innehaltenden Theismus. Als gottgesetzte Vermittelung des Gegensatzes zwischen Gott und Mensch ist sie zugleich dasjenige Element, mittelst dessen sich die im Menschenwesen enthaltenen Reflexe des Urgegensatzes zwischen Gott und Welt, die Gegensätze von Geist und Natur, von Erkennen und Wollen innerhalb des geistigen Lebens zur höchsten sittlichen Lebensharmonie zusammenfassen.

§. 103.

γ) Die absolute Vermittelung der im Wesen des Menschen enthaltenen Gegensätze ist das absolute Ziel seiner sittlichen Lebensentwickelung. Er hat es erreicht, wenn sein ideales Denken zur voll-

kommenen Klarheit durchgedrungen, sein geistiges Wollen vollkommen von der Klarheit dieses Denkens bewältigt und beherrscht, und das natürliche Lebensgefühl mit seinen Vorstellungen und Strebungen vollkommen in die Form des geistigen Erkennens und Wollens hineingebildet ist. In jener vollkommenen Klarheit des geistigen Denkens eignet ihm der vollkommene Besitz der ewigen Wahrheit; der mit der Erkenntniß des Wahren unwandelbar übereinstimmende Wille ist der zur Heiligkeit vollendete Geistwille; in der vollkommenen Ineinsbildung des geistigen und natürlichen Lebensprinzipes besteht die wahre und vollendete Schönheit des menschlichen Wesens, im Besitze aber von Wahrheit, Heiligkeit und Schönheit zugleich, die vollendete Güte desselben. Wahrheit, Schönheit und Heiligkeit des Lebens sind also die höchsten und einzig wahren Güter, welche der sittliche Mensch sucht; sie bestehen aber nicht außer der lebensvollen Gemeinschaft mit Gott, der als der Urgute das Urwahre, Urschöne und der Urquell aller Heiligkeit ist; darum muß Gott als Urgutes der höchste und absolute Gegenstand des menschlichen Begehrens, das höchste und absolute Strebeziel des menschlichen Lebens sein. Auf Gott weiset der Zug der ewigen Sehnsucht, die das Menschenherz bewegt; sie ruht nicht, bis dieses in Gott ruht und das ganze Menschensein in die lebendige Form Gottes hineingebildet, d. i. vollkommen wahr, heilig und schön geworden ist. Die vollkommene Hineinbildung des menschlichen Wesens in die lebendige Form des Urguten ist selige Verklärung desselben in Gott; selig in Gott verklärt befriedet es sich vollkommen in sich selbst und klingt freudig mit den Harmonien des Universums zusammen. Darum ist Gott als Urziel Trost, Friede und Freude der hoffenden Menschen, und die Hoffnung, Gott zum Antheil zu gewinnen, der mächtigste Trieb zum sittlichen Handeln, welcher alle sittlich edlen und sittlich erlaubten Antriebe des Handelns in sich schließt und zur absoluten Harmonie versöhnt. Denn die Liebe und Sehnsucht nach dem ewig Wahren, Schönen und Heiligen ist in Wesen und Wurzel Eins mit der Freude an Gottes Herrlichkeit und erhabener Weltordnung, mit dem Hochgefühle des selbsteigenen Daseinswerthes und mit der begeisterten Liebe zu Allem, was von der segnenden Liebe Gottes umfaßt und umschlossen ist.

Zweiter Abschnitt.

Die Idee der Offenbarung.

§. 104.

Das religiöse Denken und Handeln schließt sich in seiner Beziehung auf Gott als Urguten ab. Dem Urguten ist aber wesentlich eigen, sich selbst mitzutheilen; und aus dieser Selbstmittheilung schöpft, wie wir sahen, die Religion ihr lebendiges Dasein im menschlichen Inneren. Demgemäß führt der tief und lebendig erfaßte Begriff der Religion von selbst auf den Begriff der Offenbarung als eigensten Lebenselementes der Religion. Von diesem Begriffe läßt sich in der Erklärung des Wesens der Religion gar nicht absehen; denn so wahr das Verhältniß des Menschen zu Gott, welches den Inhalt der Religion bildet, ein lebendiges sein soll, so gewiß muß es reciproke Acte Gottes und des Menschen aufweisen. Die Religion ist ihrem Begriffe nach denkende Beziehung alles Geschaffenen auf den schaffenden Urgrund; so wahr nun dieser Urgrund eine lebendige Causalität ist, so gewiß muß er immerfort schaffen; und der Bestand des religiösen Verhältnisses fußt eben auf den auf Grund der einmal gesetzten kosmischen Substanzen sich weiter entwickelnden Schöpferthätigkeiten Gottes; und eben durch die Beziehung auf diese Art der schöpferischen Wirksamkeit Gottes gewinnt die Religion ihren spezifischen, vom Gedankeninhalte der Ontologie und Ethik verschiedenen Inhalt. Wohl schließen auch Metaphysik und Moral einen religiösen Denkinhalt in sich, aber nicht den gesammten, und nicht das Charakteristische und Spezifische des religiösen Bewußtseins. Dieß ist die Beziehung auf jene fortdauernde Selbstbezeugung Gottes, welche in Metaphysik und Moral wohl als eine über das Gebiet beider hinausliegende Ergänzung postulirt wird, keineswegs aber noch innerhalb desselben deducirt werden kann.

Gemäß der dreifachen Beziehung des Menschen zum Urguten ist auch die Offenbarungsthätigkeit Gottes als eine dreifache zu denken. Damit nämlich der Mensch in Gott den Herrn, den Vater und das höchste Gut zu ehren vermöge, muß ihm Gottes Wille, Leben und Wesen offenbar werden. In dem geoffenbarten Willen

Gottes hat er das Gesetz seines Lebens zu erkennen; in der Lebensgemeinschaft mit Gott soll er sein Heil finden, d. i. die Kraft und Gnade zur Erfüllung des Gesetzes und die Bürgschaft seiner Vollendung zum seligen Leben gewinnen; den Quell aller Seligkeit hat er gefunden, wenn er Gott als das höchste und absolute Gut erkannt hat. Die Offenbarung des göttlichen Willens ist Offenbarung der heiligen Gerechtigkeit Gottes; in der Gnade offenbart Gott seine heilige Liebe; in der Offenbarung seiner als höchsten und absoluten Gutes gibt Gott dem Menschen sich selbst zu eigen. Dieses Eignen vollzieht sich wesentlich in der Form des Schauens; die Gerechtigkeit ist als heilige Nothwendigkeit ein Object des strengen, unläugbaren Wissens; das Geheimniß der göttlichen Gnade und Liebe wird im lebendigen Glauben umfaßt.

§. 105.

a) Die Offenbarung des göttlichen Gesetzes. Unter Gesetz versteht man den objectiv fixirten Ausdruck einer ideell nothwendigen Thätigkeitsweise. Gott ist in seiner absoluten Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit sich selbst das Gesetz; der menschliche Wille empfängt seine absolute Bestimmtheit durch den göttlichen Willen. Obwohl ihm nun diese Bestimmtheit als nothwendige Wesensform anerschaffen ist, so kann er sie dennoch nicht aus sich selbst zur actuellen Lebensform erheben. Denn sein sittliches Leben ist wesentlich Geistleben; der geschaffene Geist aber kann sich nicht aus sich selbst in's bewußte Dasein übersetzen, und kann nur durch geistigen Einfluß zum Verständnisse seiner selbst, d. i. seines übersinnlichen Wesens und seiner übersinnlichen Beziehungen, gebracht werden. Damit ist nun auch schon bewiesen, daß die ersten Menschen, um zum selbstbewußten Dasein zu gelangen, unmittelbar an den geistweckenden Einfluß Gottes gewiesen waren. Denn sie selbst konnten sich wechselseitig nicht geben, was sie durch das bloße Gesetztwerden ihrer Existenz selbst noch nicht hatten; eben so wenig konnten sie durch die Einwirkung der sie umgebenden Natur zum selbstbewußten Dasein erweckt werden, indem der Wechselverkehr des Menschen mit derselben das menschliche Selbstbewußtsein und die actuelle Fähigkeit des Freiheitsgebrauches bereits voraussetzt. Nicht einmal zur Verrichtung der zur sinnlichen Lebenserhaltung nothwendigen Thätigkeiten könnte

der Mensch durch bloßen Natureinfluß sollicitirt werden. Denn was im Thier der unwillkürliche Instinct wirkt, muß der Mensch mit Verstand und Überlegung thun. Der reflectirende Verstandesgebrauch setzt aber einen gewissen Grad geistiger Entwickelung und Reife voraus, welcher ohne vorausgegangene Erziehung durch selbstbewußte Denkwesen, ohne Weckung des Geistmenschen durch Sprache und Unterricht gar nicht denkbar ist. So waren die ersten Menschen nicht bloß als Geistwesen, sondern selbst als Sinneswesen an göttliche Obsorge und göttlichen Unterricht gewiesen, eben hiedurch aber auch in ein engstes unmittelbares Verhältniß zu Gott gesetzt, vermöge dessen anfänglich Alles unmittelbar durch Gott gewirkt wurde, was in der weiter entwickelten Gesellschaft in Gottes Namen durch wechselseitig sich ergänzende Functionen Familie, Staat und Kirche zu leisten berufen sind. Gott offenbarte sich demgemäß zugleich als Vater, Herr und heiligstes Lebensgut; und in Kraft dieser Offenbarung vermittelte sich den ersten Menschen das Bewußtsein der allseitigen und durchgängigen Bedingtheit ihres Seins und Lebens, sie begriffen es als ein durch die Ideen der Liebe, Gerechtigkeit und Heiligkeit bestimmtes Sein und Leben durch Gott, mit Gott und für Gott. Diese Erkenntniß ging ihnen in der Form des Schauens auf, welches aber nicht einseitig als Denkact, sondern tiefer als ein Erlebniß des ganzen, innerlichst ergriffenen Menschen zu nehmen ist, der im Innewerden einer beseligenden Begegnung und Verbindung mit Gott als Grunde, Mittler und Ziele seines Seins und Daseins sich von göttlicher Kraft und Weihe getragen und gehoben fühlte, und das ihn bindende Gesetz im lichten Tage seines geistigen Daseins als eine im lebendigen Gefühle erfahrene Harmonie seines Wesens mit sich, mit Gott und Welt erfaßte. In diesem gnadenvollen Schauen waren Glauben und Wissen noch ungeschieden Eins, Geist und Gemüth, Wille und Neigung noch nicht auseinandergetreten; demgemäß war durch das anfängliche Erkennen auch schon das anfängliche Wollen entschieden, und die ursprüngliche Offenbarung des göttlichen Willens unmittelbar selbst schon das Heil des Menschen. Diese Anfangszustände waren aber einer weiteren Vertiefung und höheren Steigerung fähig, und eben deßhalb war auch ein Auseinandertreten der in ihnen beschlossenen Gegensätze möglich und zur vollkommenen Lebensentwickelung des Menschen sogar nothwendig, weil die höchste Einheit und der innigste Zusammenschluß das Ergebniß einer tiefsten und durchgebildetsten

Vermittelung der zu einigenden Elemente ist. Ein Hinausschreiten über den ursprünglichen Zustand naiver Gottinnigkeit war indeß nur unter der Bedingung möglich, daß der Mensch veranlaßt wurde, sich den Unterschied von Wollen und Sollen, Können und Dürfen zum Bewußtsein zu bringen und in Kraft eines freiwilligen Gehorsams gegen ein göttliches Verbot durch die selbsteigene That auszugleichen, wie er bereits potenziell in Kraft der vorausgehenden göttlichen Gnade zur höheren Einheit vermittelt war.

§. 106.

b) Die Offenbarung des göttlichen Heiles. 1) Die menschliche Heilsbedürftigkeit. Die erfahrungsmäßige Beschaffenheit des Menschen ist ein thatsächlicher Beweis, daß er die ihm ursprünglich durch ein göttliches Verbot auferlegte Probe nicht bestanden habe; die durch Befolgung jenes Verbotes abzuweisende Möglichkeit des Bösen ist in seinen Lebenskreisen zur Wirklichkeit geworden, und die in Kraft der Gnade vermittelten Gegensätze seines gottgesetzten Wesens haben in eine gottwidrige Entzweiung umgeschlagen. Zwar konnte die durch die Uroffenbarung geweckte Kenntniß des göttlichen Gesetzes als nothwendiger Gedankenreflex der gottgesetzten Wesensbedingtheit nicht mehr ganz verloren gehen, sondern allenfalls insoweit getrübt werden, als die menschliche Wesensharmonie selber getrübt und zerrüttet worden; selbst wenn sie nicht traditionell sich fortgeerbt haben würde, hätte die in jedem Kinde des Geschlechtes geweckte Denkfähigkeit mindestens auf theilweise Spuren und Ahnungen eines heiligen Gotteswillens und sittlichen Weltgesetzes führen müssen. Aber in dieser Erkenntniß allein war nun nicht mehr das Heil zu finden; vielmehr konnte sie, von nachklingenden Erinnerungen an eine einstmalige selig frohe Erdenzeit begleitet, nur dazu dienen, die Unangemessenheit zwischen der Idee und den erfahrungsmäßigen Zuständen des menschlichen Daseins innerlichst fühlbar zu machen. Das Gewissen[1]), welches mit seinem Wissen und Glauben an der Stelle des ursprünglichen Schauens zurückgeblieben, war nicht das Heil

---

1) Vgl. die Deduction des Gewissens in des Verfassers System der christlichen Ethik. Bd. I., S. 417—428.

selbst, sondern bloß die gottgeweckte Stimme des menschlichen Heilsbedürfnisses, die um so lauter sprechen mußte, je tiefer und umfänglicher sich dem Menschen die Einsicht in die Zerrüttung seiner Daseinsverhältnisse erschloß. Der ursprüngliche Mensch war in Kraft der Gnade weise, heilig und selig, obschon noch nicht vollendet in Weisheit, Heiligkeit und Seligkeit. Nunmehr aber findet er sich im Gefühle einer unüberwindlichen Zerrissenheit seines Wesens unvermögend, diese höchsten Daseinsgüter zu erringen und in ihnen Gott zu gewinnen. Ursache dessen ist die im innersten Lebensgefühle sich ankündigende Entzweiung von Geist und Natur, Erkenntniß und Wille. Er besitzt wohl das Vermögen der Ideen, ist aber wegen des incongruenten Verhältnisses zwischen dem geistigen und natürlichen Lebensprinzipe unvermögend, die ideale Anschauung im reflexiven Denken vollkommen zu vermitteln, und schon deßhalb unüberwindlichen Gefahren des Übersehens, Irrens und Zweifelns Preis gegeben. Seinem Denken und Forschen fehlt ferner die volle Unbefangenheit; denn obschon der vernünftige Wille nicht umhin kann, das Wahre und Gute als letztes und höchstes Ziel seines Strebens zu wollen, so sucht er es dennoch, von der irdisch-sinnlichen Neigung des Gemüthes gefangen genommen, häufig am liebsten dort, wo es nicht zu finden ist; das Verlangen des Gemüths macht den Verstand zum sophistischen Schutzredner des ungeordneten Strebens und zum Werkzeuge freiwilliger Selbsttäuschung. Und wenn auch der geistige Wille, von der unläugbaren Wahrheit der idealen Lebensauffassung bewältigt, zum Begehren nach dem Besseren sich ermannt, so vermag der Mensch doch abermals selbst in Kraft dieses guten Willens durch sich allein nicht heilig zu werden; denn er ist unvermögend, alle besonderen empirisch gegebenen Bedingungen und Verhältnisse seines Daseins mit dem erkannten Ziele vollständig zu vermitteln, und ermangelt der Kraft, alle von der emancipirten Naturwirklichkeit entgegengestellten Hindernisse handelnd zu überwinden und zu bewältigen. Und schon aus diesem Grunde kann er auch niemals zu einem vollkommen befriedigenden Gefühle eines frohen Daseins gelangen. Es ist vergeblich, wenn er sich mit dem Bewußtsein seines guten Willens oder mit dem Bewußtsein der Unmöglichkeit einer vollkommenen Güte zu trösten und zu beruhigen versucht; das menschliche Denken und Meinen, wenn es auch noch so richtig wäre, ist überhaupt für sich unzureichend, dem Menschen den Genuß ungestörter Seelenruhe und glücklicher

Zufriedenheit zu sichern. Um diese zu behaupten, müßte er des unberechenbaren Zufalles Herr zu werden vermögen; er müßte das Verhängniß überwinden können, welches ihn so vielen harten und schweren Mühen und Leiden unterworfen hat und unerbittlich dem Loose eines bitteren Todes entgegenführt. Er ist nicht Herr seines Geschickes, weil er in seiner irdischen Wirkungssphäre nicht mehr unumschränkt gebietet; er kann diese Herrschaft nicht mehr behaupten, weil er nicht mehr vollkommen über sich selbst Herr ist; er ist es nicht, weil das natürliche Lebensprinzip von der Herrschaft des geistigen Lebensprinzipes relativ emancipirt, und auf sich selbst gestellt ist. So findet sich denn an der Stelle der ursprünglichen Einheit und Harmonie im Menschenleben überall Entzweiung und Widerspruch, nach Innen und Außen, nach Oben und Unten; der Widerspruch zwischen Geist und Natur im Menschen reflectirt sich innerhalb des geistigen Lebens und setzt sich erweiternd fort im Verhältnisse des Menschen zu den äußeren Bedingungen seines Daseins. Er ist aus sich unvermögend, die ursprüngliche Einheit wieder herzustellen, denn er hat auch die ursprüngliche Einheit seines Wesens nicht selbst gesetzt; wenn eine Hilfe möglich ist, so kann sie nur von einer Macht kommen, welche über diese Widersprüche schlechthin hinausgestellt und erhaben ist und das Menschenwesen an der innersten und verborgensten Wurzel seiner Existenz zu ergreifen und zu erneuern vermag. Diese Macht ist einzig Gottes, dessen schaffender Wille die Wurzel des menschlichen Seins ist; also kann nur Gott der Wiederhersteller der gefallenen Menschheit sein.

§. 107.

2) Die menschliche Heilsfähigkeit. Ob die einzig von Gott zu erwartende Hilfe auch wirklich eintreten könne, bestimmt sich erstlich und im Allgemeinsten nach dem Verhältnisse des in's Menschendasein eingedrungenen Prinzipes der Desorganisation zum göttlichen Machtwillen, weiters nach der actuellen Disposition des göttlichen Machtwillens, und endlich handelt es sich noch um die Applicabilität dieses zur rettenden That disponirten göttlichen Machtwillens auf die eigenthümliche Wesensbeschaffenheit des Menschen. Es handelt sich mit anderen Worten um die Frage: ob Gott retten könne, wolle und dürfe — ob der Glaube an eine

göttliche Hilfe sich aus der Idee der göttlichen Macht, Güte und Gerechtigkeit rechtfertigen lasse. Die erste Frage beantwortet sich vom metaphysischen, die zweite vom ethisch-religiösen, die dritte von dem die beiden ersteren Gesichtspunkte synthetisch in sich begreifenden anthropologischen Standpunkte.

α) Das desorganisirende Prinzip des Bösen ist der absolute Widersatz gegen Gott, den absolut Guten. Unter allem Möglichen, was außer Gott gedacht werden kann, ist das Böse das Einzige, dessen Bestand mit Gottes Absolutheit nicht zusammengedacht werden kann, weil es dieselbe ausschließlich negirt. Es kann daher, so wahr Gott der Absolute ist, keine auf eine metaphysische Realität gestützte Selbstmacht haben; denn die metaphysische Realität dieser Potenz müßte durch Gott gesetzt sein, welcher aber als der absolut Wahre nimmermehr das Prinzip des absoluten Widerspruches setzen kann. Der metaphysischen Realität ermangelnd ist das Böse das Wesenlose und Nichtige, die absolute Ohnmacht im Verhältnisse zu Gottes absoluter Mächtigkeit. Wie kein Schatten ohne Licht, keine Verneinung ohne Bejahung denkbar ist, so ist das Böse nur unter Voraussetzung des Guten, und kann, an sich ohne metaphysische Subsistenz, nur an diesem erscheinen durch Verrückung der harmonischen Verhältnisse desselben; Gottes Ordnung im creatürlichen Leben ist aber tiefer angelegt und auf die unmittelbare, unveränderliche Wesensqualität der geschöpflichen Substanzen gegründet, und behauptet demnach ihr Recht unter allen möglichen zufälligen und veränderlichen Verhältnissen der geschöpflichen Welt. Das Böse kann nur durch ein zufälliges Verhalten geschöpflicher Potenzen zur Wirklichkeit gelangen; so wahr aber der Zufall und die ihn veranlassende Willkür absolut der Allherrschaft des göttlichen Willens dienstbar ist, so gewiß kann auch das Böse nur dazu dienen, Gottes absolute Macht und Größe an's Licht zu stellen. Gott offenbart sich aber als Größten dadurch, daß er das ihm absolut Widerstrebende absolut bewältigt; also ist eine absolute Macht Gottes über das Böse eine absolut nothwendige Forderung des religiösen Bewußtseins.

β) Aus dem, daß das Prinzip des Bösen sich nicht neben und wider Gottes absolute Macht behaupten könne, folgt aber zunächst nur, daß es die gottbegründete Weltordnung zu zerstören unvermögend sei. Die Behauptung ihres absoluten Rechts kann aber denkbarer Weise eine ewige Unseligkeit der von den desorganisirenden Einflüssen

des Bösen ergriffenen Creatur zur Folge haben. Der Mensch jedoch sehnt sich innerlichst eben darnach, von der Herrschaft, nicht nur des Bösen, sondern auch des Übels, der nothwendigen Folge des Bösen, für immer befreit zu werden. Um die Erwartung der ersehnten göttlichen Hilfe zu rechtfertigen, ist ein Grund aufzuweisen, aus welchem Gott es vorzieht, der fehlenden Creatur sich als rettenden Erlöser, statt als strafenden Richter zu offenbaren. Und zwar muß der aufzuweisende Grund von absoluter Geltung sein, damit auch die Zuversicht der Erwartung eine absolute sein könne. Ein solcher absoluter Grund kann nicht außerhalb Gottes liegen, er kann nicht von der Creatur als solcher hergenommen sein; denn eine von Außen kommende Bestimmung, eine Nöthigung Gottes widerspräche der absoluten Freiheit Gottes, ein Rechtsanspruch der Creatur an Gott schlöße eine Verneinung des absoluten göttlichen Herrscherrechtes in sich, dessen Anerkennung doch die erste Grundbedingung aller Religiosität ist. Die Nichtanerkennung desselben wäre an sich schon eine größte Impietät, durch welche im vorhinein alle Würdigkeit und Empfänglichkeit für eine göttliche Gnadenhilfe schlechthin verwirkt wäre. Auch der allerdings anzuerkennende relative Grund, welchen die erlösungsbedürftige Creatur aus sich selbst, aus ihrem unglückseligen Zustande und aus ihrer Sehnsucht nach Vollendung zum Guten hernehmen könnte, hebt sich wieder auf durch die Erwägung, daß das Böse, dessen Macht sie im Bewußtsein der Verkehrtheit ihrer Daseinsverhältnisse und daraus erfolgender Unzulänglichkeit ihrer Kräfte und Unseligkeit ihrer Zustände inne wird, durch selbsteigene Schuld veranlaßt worden ist. Gott hat das Böse nicht geschaffen; somit gibt es für ihn auch keine Obliegenheit, es mit seinen Folgen und Wirkungen aus der Welt hinauszuschaffen. Also kann Gott einen absoluten Grund der Selbstbestimmung zur Wiederherstellung des Menschen nur aus sich selbst schöpfen. Dieser kann jedoch abermals nicht etwa von der eigenen Seligkeit, von dem selbsteigenen Interesse der Behauptung dieser Absolutheit hergenommen sein; denn für Gott hat das Böse schlechthin keine Realität, es ist neben ihm ein absolutes Nichts. Also bleibt als einzig denkbarer Antrieb nur die freie Güte seines der Creatur zugewendeten Willens übrig; und das daraus geschöpfte Motiv ist in der That der erhabenste, einzig gotteswürdige Bestimmungsgrund zur Erlösung der gefallenen Creatur, welcher zugleich sichtlich kund thut, wie selbst das gottwidrige Böse, dieser absolute Widersatz

gegen Gottes Güte, letztlich dazu dienen muß, daß diese veranlaßt werde, sich in ihren tiefsten Tiefen aufzuschließen und Gottes unbegränzte Größe in der Form gnadenvoll verzeihender Erbarmung zu offenbaren.

γ) Das der Macht des Bösen anheimgefallene Geschöpf muß aber auch für die Erweisungen der göttlichen Erbarmung empfänglich sein. Gott kann kein Wesen erlösen wollen, welches in der Richtung auf das Böse unwiderruflich mit sich abgeschlossen hat; er würde mit sich selbst in Widerspruch treten, wenn er seine Gnade den dafür unempfänglichen Creaturen aufdringen wollte. Die Vollständigkeit des Schöpfungsorganismus erforderte aber solche Wesen, welche in ihrer freien sittlichen Entscheidung rein auf sich selbst gestellt sein sollten, damit alle Möglichkeiten creatürlicher Existenz erschöpft wären, wonach es geschöpfliche Existenzen ohne Vermögen freier Selbstentscheidung, Geschöpfe mit dem Vermögen widerruflicher freier Selbstentscheidung und Geschöpfe mit dem Vermögen unwiderruflicher freier Selbstentscheidung geben sollte. Die Selbstentscheidung des Engels ist unwiderruflich, weil er, über die irdische Zeit schlechthin erhaben, keine Entwickelungsgeschichte hat, sondern im Momente sich schlechthin vollendet. Die Unwiderruflichkeit seiner im Momente vollzogenen Entscheidung ist kein Zeugniß wider Gottes Güte und Liebe zu den Creaturen, und keine Verkürzung des Engels neben dem erlösungsfähigen Menschen; vielmehr beruht dieses Verhängniß des reinen Geistes auf einem Vorzuge, durch welchen er dem Menschen überlegen ist. Denn der Engel ist, weil naturlos, schon im Beginne seines geistigen Daseins der erhabensten und reinsten Intuition fähig, welche durch keinen sinnlichen Eindruck gestört oder verwirrt werden kann; darum ist er auch schon im Beginne seines geistigen Daseins der bewußtesten Selbstentscheidung fähig, welche, wenn seine erhabene Freiheit Wahrheit sein soll, auch absolut gelten muß. Eine Entscheidung wider Gott und die Idee seiner selbst kann bei solcher Höhe der Einsicht, welche jeder Täuschung und Verführung von Außen unzugänglich ist, nur aus einer gründlichen Verkehrung des Willens kommen, und ist demnach das radicale und daher unheilbare, unverbesserliche Böse. Durch den Entschluß, den gefallenen Engel zu bessern, würde Gott die Thatsache verläugnen, daß er ihn uranfänglich mit der Gabe der Unverführbarkeit ausgerüstet habe; seine zweite Liebeserweisung würde die erste verneinen, und seine Barmherzigkeit

würde mit seiner Gerechtigkeit zerfallen, indem sie das Unentschuldbare zu entschuldigen unternehmen würde. Anders verhält es sich mit dem Menschen. In diesem ist der Geist nicht rein auf sich selbst gestellt, sondern an den organischen Wechselverkehr mit der Natur gewiesen und in der Entwickelung seiner Kräfte von der allmähligen, zeitlichen Entwickelung der ihm angeeigneten Naturindividualität abhängig. Darum ist sein anfängliches Erkennen kein vollkommen durchgebildetes — ein solches kann erst in Kraft einer actuellen Bewältigung der successiv sich entfaltenden Naturpotenz im Menschenwesen eintreten; daher ist auch eine vor dem zeitlichen Abschluß seiner Lebensentwickelung vorfallende gottwidrige Willensentscheidung nicht schlechthin unentschuldbar, und muß in jedem Momente der irdischen Zeit zurücknehmbar sein. Im Verlaufe derselben können die anfänglichen Täuschungen, welche das menschlich Böse von dem radicalen Bösen des gefallenen Engels spezifisch unterscheiden, immerhin noch sich aufhellen und die nach gewichener Versuchung wiederkehrende Besonnenheit und die durch den rächenden Ernst des Lebens geläuterte Einsicht kann zum Entschlusse der Wiedergutmachung und Besserung führen; widrigenfalls würde ja auch die nach Vollzug der gottwidrigen Willensentscheidung noch übrig gelassene Erdenzeit keinen Zweck mehr haben, was sich mit der Weisheit der Weltordnung nicht vereinbaren läßt. Von seiner ursprünglichen Höhe herabstürzend, zerfällt das menschliche Geistleben nicht sogleich im rettungslosen Widerspruche mit sich selbst, sondern wird nunmehr durch die Naturpotenz getragen; das ursprünglich auf die Prävalenz des geistigen Lebensprinzipes gestellte Dasein des Menschen ist nunmehr auf die Prävalenz des natürlichen Lebensprinzipes gestellt — ein allerdings anomaler Zustand, welcher aber nicht unverbesserlich ist, indem das natürliche Dasein und Leben als Nachhall der göttlichen Lebensharmonien und als gottgesetztes Substrat, Organ und Symbol des geistig-sittlichen Lebensconcentes unwillkürliche und dunkelbewußte Impulse zum sittlich Guten in sich trägt, durch welche der menschliche Geist vor der abgründigen Bosheit der naturlosen Geister bewahrt werden kann, während er andererseits selbst im Wollen und Anstreben des Bösen durch die von der Natur ihm gesetzten Gränzen beschränkt und eine möglichst hohe Energie im Bösen zu bethätigen außer Stande ist. Hiedurch wird eine Erlösungsfähigkeit des Menschen denkbar; die Hoffnung und Erwartung seiner Erlösung durch Gott legt sich um so näher, als die Vollendung des

Universums von der Vollendung des Menschen, des nothwendigen Schlußgliedes der Schöpfung, abhängig ist. Im Besonderen kann die Natur den über ihr immanentes Leben hinausgehenden Zweck ihrer Bestimmung für den Geist nicht erreichen und das ihr in der innigen Vereinigung mit dem Geiste tagende Licht nicht gewinnen, wenn der Mensch sein gottgesetztes Ziel nicht erreicht. Überdieß leidet die irdische Natur an den Folgen des verhängnißvollen Menschenfalles und ringt und seufzt nach Erlösung aus der über ihr sensitives Leben gekommenen Schmerzensnoth; wenn die vollkommene Wiederherstellung und Vollendung ihrer zerrütteten Ordnung von der Vollendung des Menschen abhängig ist, so wird mit Grund eine Erlösung des Menschen durch Gott erwartet. Diese Erwartung rechtfertigt sich aber nach ihren zuletzt angeführten Gründen strenge genommen nur in Bezug auf die Gesammtheit des Geschlechts, nicht aber auch für jedes einzelne Glied desselben; und auch diese Erwartung bedarf, um zur zweifellosen Gewißheit erhoben zu werden, einer ausdrücklichen göttlichen Versicherung, indem die Rettung der Gefallenen keine göttliche Pflicht, sondern eine freieste Erweisung seiner heiligen Liebe ist, die kein anderes Gesetz als sich selbst hat. Verstände der Mensch diese Liebe aus sich selbst vollkommen, so bedürfte er allerdings nicht erst ausdrücklicher Versicherungen ihrer Erweisungen; er bedürfte aber in diesem Falle auch nicht ihrer Erweisungen in der Form der erlösenden Gnade, weil ein so inniges Verständniß der göttlichen Liebe schon einen sittlich gehobensten Zustand voraussetzt; die religiöse Hoffnung des unvollendeten und unvollkommenen Menschen aber beruht nothwendig auf dem Glauben, und dieser begründet sich menschlicher Weise nothwendig aus vorausgegangenen göttlichen Verheißungen.

§. 108.

3) Die göttliche Heilswirkung. Der Zweck der göttlichen Heilswirkung kann kein anderer sein, als die Wiederherstellung der ursprünglichen gottgewollten Ordnung in allen Verhältnissen des menschlichen Lebens. Nun sind vornehmlich drei Hauptbeziehungen des Menschen, zu Gott, zu sich selbst und zur Welt, zu unterscheiden; es handelt sich also um die dem Menschen aus sich unmögliche Herstellung der rechten, gottgewollten Ordnung in diesen drei Hauptbeziehungen.

α) Im Verhältnisse zu Gott weiß sich der Mensch als Schuldner vor der ewigen Gerechtigkeit, deren heiliges Gesetz die absolute Wahrheit und unverbrüchliche Norm seines Lebens ist. Jede Übertretung ist ein an der ewigen Wahrheit und Gerechtigkeit begangener Frevel, welcher einen ewigen Fluch auf sein Haupt ladet, weil jeder sittlichen That eine überzeitliche, ewig geltende Bedeutung zukommt. Der Mensch kann die That, die nie hätte geschehen sollen, nicht ungeschehen machen; daher kann er sich aus eigener Kraft selbst durch die gewaltigste sittliche Anstrengung von dem Fluche der beleidigten ewigen Gerechtigkeit nicht befreien. Er sieht sich also daran gewiesen, daß Gott den Fluch von ihm hinwegnehme und durch ein Urtheil seiner gnädigen Erbarmung die bereute ewige Schuld und die durch Schuld verwirkte ewige Strafe erlasse. Erst in Kraft dieses Erlasses wird es dem Menschen möglich, in das ursprüngliche Verhältniß zu Gott zurückzutreten.

β) Die Entzweiung des Menschen mit Gott hat sich in einem inneren Bruche seines sittlichen Wesens, in der Entzweiung zwischen Geist und Fleisch reflectirt, woraus eine für alle Zeit unüberwindliche Schwäche und Versuchlichkeit des sittlichen Geistmenschen erwachsen ist, welche den Menschen auch nach erlangter Gnade der Vergebung allezeit wieder der unvermeidlichen Gefahr neuer Versündigungen aussetzt. Diese sittliche Unzulänglichkeit kann nur in Kraft einer göttlichen Belebung gehoben werden (§. 102.); also muß sich das Heil im Menschen auch als sittlich erneuernde Kraft offenbaren, zur gnädigen Verzeihung Gottes muß auch eine regenerirende göttliche Lebensmittheilung hinzutreten, durch welche der ungeschwächte Fortbesitz der wiedererlangten Gotteshuld verbürgt und versichert wird.

γ) Die in Kraft der heilenden Gnade wiederzuerlangende sittliche Stärke reicht nicht aus, das ursprüngliche Verhältniß des gottgeschaffenen Menschen zu der ihn umgebenden Welt wiederherzustellen, und das Übel, den Reflex des Bösen im Verhältnisse des Menschen zur Natur, aus der Welt zu bannen. Die heilende Gnade bewirkt nur so viel, daß der Mensch seine sittliche Stellung im Kampfe wider die seiner Herrschaft entfremdeten Mächte der Zeit und Welt zu behaupten vermöge; die innerliche Entfremdung aber zwischen dem sittlichen Menschengeiste und der von seinem Machtgebote emancipirten Naturgewalt wird hiedurch noch nicht bewältigt und aufgehoben. Dieses Mißverhältniß ist die Fortsetzung des inneren Bruches des Menschen-

wesens in einer über sein sittliches Machtvermögen hinausliegenden Sphäre, und erfordert zu seiner Ausgleichung eine dritte, spezifisch andere Machtbethätigung Gottes, ohne welche eine vollkommene Reintegration des Menschen nicht denkbar ist. Ohne diese ist auch eine vollkommene sittliche Integrität des Menschen nicht denkbar und eine Reihe unlöslicher sittlicher Collisionen unvermeidlich. Darum sehnt sich das erlösungsbedürftige Menschengemüth nach einem neuen Himmel und einer neuen Erde, nach einer vollkommen erneuten Daseinswirklichkeit in einem vollkommen entsprechenden Verhältniß des Menschen zu der ihn umgebenden Welt. Diese neue Wirklichkeit kann aber erst dann eintreten, wenn er von der alten ganz abgeschieden; erst wenn die zeitlich unwahre Einheit von Geist und Natur geschieden, kann die wahre, ewige, ursprünglich von Gott gewollte Einheit zwischen beiden wiederhergestellt werden.

§. 109.

c) Die Offenbarung des himmlischen Menschen. Die Selbstoffenbarung des gerechten und barmherzigen Gottes muß dem Menschen auf eine menschlich vernehmbare Weise nahe gebracht werden. Da die geistig-innerliche Wahrnehmungsfähigkeit seines depotenzirten Wesens für die Selbstmittheilung Gottes nicht ausreicht, so muß eine äußerlich sichtbare Vermittelung zwischen Gott und dem Menschen statthaben; die Vermittelung muß sich in menschlicher Concretheit darbieten mit allen jenen Mitteln, durch welche sich der Mensch dem Menschen verständlich macht. Das Organ der Vermittelung zwischen Gott und dem Menschen muß also wieder ein Mensch sein. Dieser Mensch darf aber in Absicht auf jene Beschaffenheit, welche der Grund der Heilsbedürftigkeit ist, nicht Jenen gleichen, denen er zum Mittler werden soll; er würde sonst selbst wieder eines Mittlers bedürfen. Da nun die krankhafte Beschaffenheit des depotenzirten Menschenwesens sich erblich im Geschlechtsleben fortpflanzt, so kann der Mittler nicht auf dem Wege geschlechtlicher Zeugung in die Menschenwelt eintreten, sondern muß durch eine neue Schöpfung gesetzt werden; er kann keinen irdischen Vater haben, sondern muß unmittelbar Gottes Sohn sein. Als solcher ist er unmittelbar schon durch sich und in Person jene neue Wirklichkeit, jener neue Himmel und jene neue Erde, welche der Gegenstand der gläubigen Sehnsucht und

Erwartung ist. Durch ihn soll aber jene neue Wirklichkeit dem ganzen menschlichen Geschlechte gebracht werden. Niemand kann Anderen mittheilen, was er nicht selbsteigen besitzt. Der selbsteigene Besitz dieser neuen Wirklichkeit, die Mittheilung eines neuen Himmels und einer neuen Erde an das wiederherzustellende menschliche Geschlecht, und die in Kraft dieser Mittheilung zu bewirkende Wiederherstellung des menschlichen Geschlechts setzt ein Machtvermögen voraus, wie es keinem Menschen und überhaupt keiner Creatur zukommt. Also kann der erlösende Gottessohn nicht bloßer Mensch, — er muß zugleich auch der göttlichen Wesenheit theilhaft, er muß eben so gut Gott, wie Mensch sein. Dieß liegt überhaupt in der Idee eines Mittlers, welcher beide mit einander zu vermittelnden Gegensätze synthetisch in sich schließen muß. Demnach ist der persönliche Gottmensch eine durch den Gedanken der Erlösung des gefallenen Menschengeschlechts nothwendig involvirte Idee, deren nähere Entwickelung sich unter die drei Momente subsumirt: was der Mittler gegenüber dem menschlichen Geschlechte, für das menschliche Geschlecht, und in demselben als göttlich eingefügtes höchstes Glied seines Organismus bedeute.

§. 110.

1) Der himmlische Mensch als Idealmensch. Der Mittler steht nach seiner persönlichen Bedeutung dem gefallenen Geschlechte als der neue Mensch gegenüber, in welchem sich der nachtversunkenen Welt der verlorne Himmel offenbart. Er ist also seinem Wesen nach:

α) die in concreter Menschlichkeit sich darstellende Offenbarung des Heils; als solche ist er weiters

β) die persönlich concrete Darstellung der wiedergewonnenen Versöhnung von Himmel und Erde, Gott und Mensch; und demzufolge endlich

γ) die reinste, vollkommenste persönliche Darstellung der durch die sittlichen Kräfte der Menschheit zu verwirklichenden Idee des Guten.

§. 111.

2) Der himmlische Mensch als Heiland. Aus der persönlichen Bedeutung des Mittlers ergibt und erklärt sich, was er als

Organ der göttlichen Heilswirkung dem menschlichen Geschlechte zu leisten vermag (§. 108.).

α) Als vollendete Darstellung der sittlichen Menschheitsidee, als concret gewordene Idee der Menschheit hat er eine der Gesammtheit des menschlichen Geschlechtes äquivalente Bedeutung. Daraus folgt, daß sein persönliches Lebensverdienst die Gesammtschuld des ganzen Geschlechts aufwiegt. Ohnehin können in diesem Alle nur für Einen gelten, insofern alle Sprossen des Geschlechts in Folge der von Einem sündigenden Menschen ererbten Beschaffenheit zu Sündern geworden und als solche nur wiederholte Abdrücke und Ausdrücke des Einen ersten Menschen sind. Gleichwohl ist aber die actuelle Sündhaftigkeit aller Einzelnen doch auch wieder nur in einem persönlichen, selbstgewollten Mißverdienste jedes Einzelnen zu suchen, und andererseits ist der neue Mensch seinen sittlichen Lebensgehorsam Gott strenge schuldig; demnach kann das persönliche Lebensverdienst desselben vor Gott nicht einfach und schlechthin als Ersatz für die Schuld der Gesammtheit genommen werden. Er muß etwas leisten, was er für sich zu leisten nicht schuldig ist; diese Leistung kann nur in einer freiwilligen Übernahme der irdischen Leiden und des irdischen Todes, in einer freiwilligen Übernahme des irdischen Übels bestehen, welchem sich zu unterwerfen er persönlich nicht schuldig ist, weil Leiden und Tod nur der Sünde als verdiente Strafe gebühren. Ist er für sich zu leiden nicht schuldig, so kann und muß das freiwillig übernommene Schmerzenloos als eine im Namen aller Anderen freiwillig übernommene Pflichtleistung genommen werden. Die Substitution erreicht jedoch abermals ihren Zweck nicht, wenn die substitutive Leistung nicht giltiger Weise zum Verdienste der Gesammtheit gemacht werden kann. Die Reversibilität des Verdienstes ist ermöglicht durch die auf die gemeinsame Natureinheit gegründete Solidarität der Gattung, welcher der Mittler durch einen Rathschluß der göttlichen Erbarmung als constitutives Glied eingefügt ist. Durch Sühnung des im Geschlechte vererbten Fluchgeschickes bethätigt sich der Heiland als Versöhner.

β) Die durch den Mittler vollzogene Versöhnung ist für die erlösungsbedürftigen Menschen die nothwendige Vorbedingung zur Erwerbung eines vor Gott geltenden positiven Lebensverdienstes, ohne welches der Mensch des seligen Theilhabens an Gott nicht sittlich würdig ist. Vermöge der inneren Entzweiung seines Wesens gravitirt

aber sein Denken und Wollen, so weit es sich selbst überlassen ist, nach der irdisch-weltlichen Seite seines Lebens; und es bedarf einer positiven Aufregung des inneren Geistmenschen zur Wiedererringung und Behauptung der sittlichen Herrschaft über das irdische Selbst. Diese sittliche Belebung geht von dem gottmenschlichen Mittler in dreifacher Weise aus. Erstlich stellt er durch sich selbst das Ideal und lebendige Vorbild der vollendeten Sittlichkeit dar; die Erhabenheit und Schönheit dieses Vorbildes soll den im gesunkenen Menschen schlummernden Sinn für die wahre und ächte Würde, Größe und Schönheit der menschlichen Tugend wecken und zur Nachbildung des Musterbildes aneifern. Weiters erhebt das lebendige Wort seiner Lehre den Eindruck seiner erhabenen Persönlichkeit zum klaren Bewußtsein über die ewigen religiös-sittlichen Beziehungen des Menschen zu Gott und Welt, über Beruf und Stellung des Menschen in Zeit und Welt, über sein Verhältniß zu der durch ihn zu verwirklichenden Idee des Heiligen. Nun aber fühlt sich der Mensch in Folge seines inneren, zeitlebens unüberwindlichen Wesenszwiespaltes unfähig, diese Idee aus eigener Kraft darzustellen, und bedarf einer göttlichen Kraftmittheilung zur Heilung, Hebung und Belebung seiner sittlichen Vermöglichkeit; und diese Mittheilung wird ihm durch den Heiland vermittelt, der ihm durch sein freiwilliges Leidensopfer die heiligende Gnade als erblichen Segen des Geschlechts verdient und in Kraft seines göttlichen Willens selbstmächtig zuwendet. In Kraft dieser Einwirkung erweist sich der Heiland als Heiliger (sanctificator) des menschlichen Geschlechts.

γ) Der Heiland soll die erlösungsbedürftige Menschheit nicht bloß von Schuld und Sünde, sondern auch vom Übel befreien. Das Übel entspringt aus dem unangemessenen Verhältnisse der Natur zum menschlichen Geiste; mit der Herstellung des richtigen, normalen Verhältnisses ist das Übel (Krankheit, Schmerz, Tod) von selbst beseitigt. Eine nothwendige Vorbedingung hiezu ist die vom Heilande ausgehende sittliche Erneuerung des Menschengeschlechtes. Eine durchgreifende Bewältigung des irdischen Übels aber liegt über den Bereich des sittlichen Machtvermögens hinaus und heischt eine durch göttlichen Machtwillen zu bewirkende Änderung in dem erfahrungsmäßig gegebenen Verhältnisse von Geist und Natur. Das normale Verhältniß von beiden ist vom Anfange her potentiell in der Persönlichkeit des Heilandes enthalten; indem er es durch seine sittliche Freithätigkeit auf die

vollkommenste Weise affirmirt, erhebt er es in sich zur vollsten Wirklichkeit, und macht hiedurch seinem mit Gottes Willen actuell vereinigten menschlichen Geistwillen die gesammte irdische Natur unterthänig. Darum vermag er in der Kraft Gottes den Winden und dem Meere zu gebieten, Schmerz und Krankheit zu heilen, selbst der leibliche Tod ist seinem Machtgebote unterworfen. Er selbst ist von Geburt aus als Sohn einer sterblichen Mutter dem Leibe nach sterblich; daß er sich des irdischen Sterbelooses in Kraft seines gottmenschlichen Willens nicht überhebt, erklärt sich aus dem Opferberufe seiner Mittlerschaft, um deren willen der neue himmlische Mensch von Gott gesetzt wurde. Denn insofern der Tod eine Folge der sittlichen Menschenschuld ist, kann seine Herrschaft nach den heiligen Gesetzen ewiger Gerechtigkeit nur durch ein Verdienst gebrochen werden, dessen Größe der den erblichen Tod veranlassenden Urschuld gleichkommt. Wenn aber der Heiland durch ein freudiges, gottwohlgefälliges Sterben den Tod vollkommen überwindet, so kann dieser zunächst über ihn keine Macht mehr haben; darum ist die Auferstehung des Heilandes eine nothwendige Folge seines Opfertodes. Da er aber den Tod nicht für sich zu leiden hatte, so kommt dessen Verdienst Jenen zu, für welche er gestorben; darum ist die Auferstehung des Heilandes mit einem fortan unsterblichen Leibe die Bürgschaft der künftigen Auferstehung aller Erlösten und Geheiligten zu einem ewig seligen Leben. In der verklärten Leiblichkeit des wiedererstandenen Heilandes ist jene neue Wirklichkeit gegeben, in welche einst alle Leiber der Erlösten und die gesammte natürliche Daseinswirklichkeit verklärt werden soll. In Kraft dieser Verklärung wird aber die Naturwirklichkeit über jenen Zwiespalt ihres Lebens mit sich und mit der Bestimmung des sittlichen Geistes für immer hinausgehoben und mit Hebung dieses doppelten Widerspruches auch der natürliche Grund alles Übels, alles Schmerzes und des Todes gehoben. Die wunderthätige Macht des Heilandes auf Erden bildet das künftige, jenseitige Verhältniß aller Erlösten zur Natur vor; als wirksame Ursache zur Herbeiführung der Seligkeit eines unsterblichen Lebens ist er wesentlich auch der B e s e l i g e r der Menschen.

§. 112.

3) **Der himmlische Mensch als neues Stammhaupt des menschlichen Geschlechtes.** Da die Erlösung die nothwendige Bedingung und der einzig denkbare Grund des Fortbestandes des gefallenen Menschengeschlechtes ist, so bildet der Gottmensch als Erlöser ein wesentliches und constitutives Glied im organischen Zusammenhange des menschlichen Geschlechtes. Da er aber als neue Setzung Gottes und als Mittler zwischen Gott und Menschen seine Stellung zugleich über dem Geschlechte hat, so kann ihm im Organismus der Menschheit nur die Bedeutung eines Hauptes zukommen, und zwar zunächst in jener Beziehung, in welcher er eine Nothwendigkeit für das menschliche Geschlecht geworden ist. Der Heiland ist demnach Haupt des menschlichen Geschlechtes als Mittler eines neuen Lebens in Gnade, Liebe und Friede aus Gott, und tritt dadurch in ein Gegensatzverhältniß zum natürlichen Stammhaupte des menschlichen Geschlechtes, als dessen höheres Gegenbild und als Regenerator des dem ersten natürlichen Stammhaupte configurirten menschlichen Geschlechtes. Beide Stammhäupter beziehen sich auf einander so wesentlich, wie die Correlate: Zeugung und Wiederzeugung, Schuld und Versöhnung, Verfall und Erneuerung.

α) Als Haupt der Menschheit ist der Heiland erstlich der persönliche Inbegriff und die sublimirte Darstellung des gesammten Menschengeschlechtes. Der Heiland ist in diesem Sinne Universalmensch, und stellt demzufolge durch sich und vor Gott die ganze Menschheit dar, so wie er sich nach der entgegengesetzten Seite dem menschlichen Geschlechte gegenüber als mustergiltigen Typus der gottwohlgefälligen Menschheit gibt.

β) Wie das Haupt nicht nur der Inbegriff des ganzen Körpers, sondern auch der anfängliche embryonische Ansatz seiner noch unentwickelten Bildung ist, so ist auch der Heiland als Stammhaupt der Menschheit durch seine Persönlichkeit das Prinzip eines neuen, das gesammte Geschlecht umfassenden Gesellschaftsorganismus, in welchem die gottmenschliche Persönlichkeit des Heilandes ihren ebenbildlichen, räumlich erweiterten und zeitlich fortgesetzten Ausdruck zu finden hat. Hier weist sich uns demnach der gottgesetzte Lebensgrund der Kirche auf, deren Nothwendigkeit aus der Idee einer universalen geistig-sittlichen Gemeinschaft bereits in der Ethik deducirt worden ist (§. 63.).

γ) Wie das Haupt das Prototyp und Formprinzip des ganzen Leibes ist, so ist es auch Sitz, Träger und Organ der Kraft, welche den lebendigen Leib beherrscht, lenkt und seinem Zwecke gemäß bestimmt. Der Heiland ist als lebendiges Haupt der Kirche der ewige Beherrscher der Kirche, und diese ihrer Idee nach das Reich des neuen himmlischen Menschen, des gottmenschlichen Mittlers.

Dritter Abschnitt.

Die Idee der Kirche.

§. 113.

Die Kirche ist der in die zeitlich-räumliche Entwickelung des menschlichen Geschlechtes projicirte Heiland. Wie er als Geschenk Gottes Eigenthum des menschlichen Geschlechtes ist, so eignet auch er sich hinwiederum das Geschlecht an, und trägt sein gottmenschliches Leben in das Gattungsleben der Menschheit ein, um es umzuschaffen, zu erneuern und zu vollenden. In Kraft dieser regenerativen Thätigkeit wird er erst wahrhaft Eigenthum des menschlichen Geschlechtes und dieses zum Träger eines gottmenschlichen Lebens. Aus der lebendigen Wechselwirkung zwischen dem Heilande und dem menschlichen Geschlechte geht als lebendiges Product die Kirche hervor, welche nichts anderes ist, als der Organismus der menschlichen Gesellschaft, wie er in die durch den Heiland geoffenbarte Idee des Heiligen hineingebildet erscheinen muß. Da nun er selbst die concrete und menschlich faßbare Darstellung dieser Idee ist, so muß die Kirche das geschlechtlich vervielfältigte Abbild und Nachbild seiner gottmenschlichen Persönlichkeit sein, und gleich ihm Unterschied und Einheit des Göttlichen und Menschlichen in sich aufweisen. Der Art und Weise nachgehend, in welcher der Heiland im organischen Gattungsleben der Menschheit Gestalt gewinnt, haben wir in diesem zuerst die wesenhafte Darstellung seiner *über dem menschlichen Geschlechte behaupteten Stellung* aufzuzeigen. Unter lebendiger Vermittelung dieses Elementes im kirchlichen Leben wird der Heiland lebendiges Eigenthum des menschlichen Geschlechtes, und erscheint weiter als der *in das Gesammtleben der Gattung*

eingegangene Mittler. Er geht aber deßhalb in das Weltleben der Menschheit ein, um es zu sich selbst zu erheben und zur himmlischen Vollendung zu führen; die Gestaltung der gesammten irdischen Lebenswirklichkeit nach und zum Heilande ist der Endzweck alles kirchlichen Lebens, die für die gesammten menschlichen Lebenszustände gewonnene Weihe und Heiligung Frucht und Ergebniß der kirchlichen Lebensthätigkeit. So wiederholen sich innerhalb der kirchlichen Lebenssphäre die Momente, unter deren Voraussetzung die Kirche zur Wirklichkeit gelangt; die religiöse Beziehung des nach dem Heile sich sehnenden Menschen auf Gott und die offenbarende Selbstmittheilung Gottes an die erlösungsbedürftigen Menschen reflectiren sich in dem unter- und übergeordneten Factor des den gottmenschlichen Mittler abbildenden Lebens; das Product der lebendigen Wechselwirkung beider ist die vollendete Kirche, der vollkommen verwirklichte Ausdruck dessen, was sie ewig ihrer Idee nach ist. Die vollkommene sittliche Verwirklichung derselben ist aber eben so, wie die sittliche Verwirklichung der gottgesetzten Persönlichkeit des gottmenschlichen Mittlers das Ergebniß eines geschichtlichen Prozesses, dessen Verlauf an die zeitlich-räumlichen Bedingungen des menschlichen Weltdaseins gebunden ist, daher das kirchliche Leben, obwohl seinem göttlichen Grunde nach stets dasselbe und wandellos, doch nach seiner menschlichen Seite einer steten Erneuerung, Fortbildung und Vervollkommnung fähig und bedürftig ist und nicht eher am Ziele der Vollendung anlangt, bis die ganze irdische Welt Kirche geworden und Alles in der Kraft Gottes nach dem Bilde des neuen himmlischen Menschen umgewandelt ist. Diese Kraft Gottes aber, durch welche Alles nach dem Bilde des neuen Menschen umgewandelt werden soll, ist nicht dieser selbst, sondern jener göttliche Lebensgeist, welcher die lebendige Einheit zwischen ihm als Haupte der Kirche und deren lebendigen Gliedern vermittelt. Die Functionen des Hauptes (§. 112.) setzen das Vorhandensein dieses Geistes bereits voraus, und derselbe mußte sich schon in der Bildung des Hauptes bethätigen. Er ist die Macht der in der Menschheit sich verwirklichenden göttlichen Idee (§. 54.) und vermöge des Unterschiedes seiner Functionen von denen des Gottmenschen auf ein von der incarnirten göttlichen Hypostase verschiedenes Prinzip im Leben Gottes zurückzuführen, welches in der Kirchensprache der heilige Geist genannt wird und als Vollender des durch den Gottmenschen begonnenen Werkes das dritte zur abso-

luten Einheit vermittelnde Prinzip im göttlichen Leben sein muß, während das im Mittler incarnirte göttliche Prinzip kein anderer als der Sohn oder die zweite Hypostase der göttlichen Wesenheit sein kann, indem der Vater oder die erste Hypostase die in sich selbst verschlossene Tiefe des göttlichen Urgrundes ist, deren Vergegenständlichung im Sohne die nothwendige Voraussetzung einer weiteren Selbstoffenbarung Gottes an die des Gottesgedankens fähige Creatur ist. Der Vater ist der letzte Grund des Heiles, der Sohn der Vermittler desselben, durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes wird das durch den Sohn ermittelte Heil allen Einzelnen zugewendet. Wie der Vater im Sohne ewig sich selbst offenbar ist, so ist er durch den Sohn in der Zeit auch den Menschen offenbar geworden; wie er durch den Geist sich ewig mit dem Sohne zur wesenhaften Einheit abschließt, so sollen auch die durch den Sohn mit ihm wiederversöhnten Menschen in der Kraft und Gnade des Geistes mit dem Vater Eins werden und an den ewigen Gütern des Gottesreiches Antheil haben. Die Kirche wird demnach eben so wahr das Reich des Geistes genannt, als sie das Reich des Sohnes ist; und da beide, Sohn und Geist, mit dem Vater ewig gleichen Wollens sind, so verwirklicht sich durch sie nur ein ewiger Rathschluß des Vaters, durch dessen schöpferischen Willen die Kirche ist. Die Kirche bezieht sich demnach gleichwesentlich auf alle drei Prinzipien der absoluten Wesenheit Gottes; der Vater ist der absolute Seinsgrund, der Sohn das absolute Formprinzip, der Geist das absolute Lebensprinzip der Kirche.

§. 114.

a) Die Kirche als Mittlerin des religiösen Lebens. Die Kirche hat in Kraft des sie beseelenden göttlichen Geistes das Mittleramt des Heilandes stellvertretend fortzusetzen, um den durch ihn erworbenen Segen allen einzelnen Gliedern des heilsbedürftigen Geschlechtes zuzuwenden. Dazu werden besondere Organe der kirchlichen Heilsthätigkeit erfordert, welche sich die wirksame Repräsentation des Mittlers zum besonderen Lebensberufe zu machen haben, und in seinem Namen handelnd allen übrigen Gliedern des Geschlechtes mit der Weihe göttlicher Sendung gegenübertreten. Zufolge dieser Sendung wiederholen sie fort und fort durch alle Zeit die vom Heilande

zuerst geübten Weihehandlungen, und vererben den ihnen anvertrauten Weiheberuf in Kraft der übergeschlechtlichen und geistigen Wiederzeugung durch die Abfolge der irdischen Zeiten und Geschlechter auf die zu Trägern himmlischer Gewalten auserkorenen Söhne (κλῆρος) des Geschlechtes. Indem sie die vom neuen himmlischen Menschen erschlossenen Wege des Heiles aufzeigen, stellen sie sich vor der Gemeinde als Propheten dar, die im Namen des himmlischen Lehrers der Gerechtigkeit das ewige Gesetz des Herrn und die gottgesetzte Ordnung des Heiles verkünden, dolmetschen und an der idealen Persönlichkeit des Gottmenschen anschaulich machen. Insofern dieser weiters als unsichtbares Haupt der Kirche einer sichtbaren Stellvertretung bedarf, verwalten sie als gottbestellte Führer und Leiter auf den Wegen des Heiles das Hirtenamt, mit der Vollmacht, in seinem Namen nach bester Einsicht und Überzeugung zu walten und zu schalten im Hause des Herrn. Das kirchliche Hirtenamt ist seiner Idee nach wesentlich vom Geiste der Väterlichkeit durchdrungen und darum vom irdischen Herrscherthume wesentlich verschieden, was sich unmittelbar aus dem eigensten Wesen der Kirche erklärt. Denn indem die Hirten als Propheten im Namen eines höheren Herrn sprechen und für dessen Ehre und Majestät eifern, verzichten sie von selbst darauf, die Herren der Erde zu sein, und überlassen Ehre und Glanz des irdischen Königthums Jenen, die Gott berufen hat, mit dem Schwerte zu schirmen und zu richten; der Kirche bleibt das geistige Schwert der durch keine menschlichen Rücksichten beirrten freimüthigen Rede und des Gerichtes über die Gewissen vorbehalten, dessen Anerkennung sie im Vertrauen auf ihr sittliches Recht und auf die Macht desjenigen, in dessen Auftrag sie handelt, der freien Überzeugung jedes Einzelnen überläßt. Die menschliche Stellvertretung culminirt im priesterlichen Versöhnungsamte der Kirche, dessen Feier unmittelbar die gnadenvollen Segnungen des Himmels auf die Erde herabrufen und den Menschen mit den Erweisungen der göttlichen Liebe Glück, Friede und Freude im Geiste bringen soll. Die Diener der Kirche sind vorzugsweise als Träger dieses Amtes Gottgeweihte, und haben als solche mit dem ewigen Opfer- und Weihedienste der Kirche ein durch unablässliches Beten, Opfern und Segnen geheiligtes Leben zu verbinden, durch welches sie eben sowohl den Heiland in der Gemeinde, als die nach den Segnungen des Himmels dürstenden Gläubigen vor Gott vertreten und darstellen sollen.

§. 115.

b) Die Kirche als Gemeinschaft des Heiles. Zwischen Gott und der Gemeinde stehend setzt die Kirche in der Ausübung der ihr von Gott übertragenen heiligen Ämter die Weihehandlungen des gottmenschlichen Mittlers fort. In Kraft des von der Kirche ausgehenden Geistes der Heiligung werden auch die heilsempfänglichen Glieder der Gemeinde zu Trägern eines priesterlichen Weiheamtes erhoben und wiederholen an sich wechselseitig diejenigen Acte, durch welche ihnen die Kirche den Geist der Heiligung vermittelt und eingepflanzt hat. In das Weiheleben der Kirche eingehend wird die Gemeinde selber zur Kirche und affirmirt hiedurch in höchster Beziehung die in der Gattungseinheit begründete Zusammengehörigkeit aller Sprossen des menschlichen Geschlechtes. Wie der Heiland der Gesammtheit des Geschlechtes zum Befreier von Schuld, Sünde und Übel geworden, so kann und soll es nachbildlich jeder Einzelne im Geschlechte allen Anderen werden in Kraft der durch den Heiland erworbenen und unter Vermittelung der Kirche gewonnenen Gnade des Geistes. Die Functionen dieses allgemeinen Priesterthums der Gläubigen sind die wechselseitige Fürbitte, Erbauung und Segnung, als menschliche Nachbildungen der versöhnenden, heiligenden und beseligenden Thätigkeit des gottmenschlichen Mittlers (§. 111.), und als religiöse Bewährungen der in Kraft der natürlichen Geschlechtseinheit zwischen allen Menschen bestehenden Solidarität, Wechselwirkung und Reversibilität. Die Fürbitte ist wechselseitige Vertretung der geistig wiedergebornen Gläubigen vor Gott; sie ist wirksam in Kraft der durch die Kirche wiedererlangten Geistesweihe der Betenden. Wie der Opferdienst der Kirche zur fortwährenden Sühne für die schwere Todesschuld des gefallenen Geschlechtes eingesetzt ist, so sollen durch das Gebet der Frommen die zeitlichen Unvollkommenheiten der auf den Weg des Heiles Zurückgekehrten entsühnt, und Gottes Erbarmung bewogen werden, das Gesammtverdienst der Frommen als Deckung für die im irdischen Leben nie ganz zu beseitigenden Mängel und Fehler derjenigen zu nehmen, welche zufolge ihres guten Willens und redlichen Strebens lebendige Glieder der kirchlichen Heilsgemeinschaft sind. Um diese vor dem Zurücksinken in den Zustand sittlicher Abgestorbenheit zu bewahren und die todten Glieder neu zu wecken, ist

weiters die wechselseitige Erbauung nothwendig, d. i. die wechselseitige Weckung, Aufrichtung und Ermunterung der einzelnen Glieder der Kirche durch Lehre, Beispiel und gemeinsame fromme Übung. Wenn die Fürbitte bei Gott um Heil und Huld für die miterlösten Glieder des Geschlechtes wirbt, die Erbauung aber dieselben zur selbstthätigen Werbung um die himmlischen Güter anspornen will, so ist die Segnung selbsteigene Zuwendung des bei Gott erlangten Antheils an den Schätzen seiner Huld an die derselben Bedürftigen und hat Werth und Wirksamkeit als Besiegelung jedes sittlich edlen Verhältnisses zwischen einem menschlichen Geber und Empfänger geistiger und leiblicher Wohlthaten; Huld und Dank werden durch die fromme Gesinnung zu Segensgaben erhoben und geadelt. So findet demnach eine dreifache in Kraft der Gnade und Weihe bestehende (mystische) Einheit zwischen allen Gliedern des erlösten Geschlechtes statt in wechselseitiger Vertretung vor Gott, in wechselseitiger Aneiferung zum Streben nach Gott und in wechselseitiger Vererbung der von Gott erlangten Güter des Heiles. Der dreifach geknüpfte, in Gott bestehende Bund des Heiles ist der letzte und höchste Abschluß aller zwischen den Menschen bestehenden natürlichen und sittlichen Bande, die heilige Weihe aller Gemeinschaft auf Erden.

§. 116.

c) Die Kirche als höchster Abschluß des menschlichen Weltdaseins. Durch die Aufnahme der heilsbegierigen Glieder des menschlichen Geschlechtes in die Kirche ist mittelbar auch das gesammte durch die sittlichen Kräfte der Menschheit getragene Weltdasein in den Bereich der kirchlichen Heilsordnung aufgenommen und hat durch seine Umbildung nach der Idee des neuen himmlischen Menschen seine volle sittliche Giltigkeit und religiöse Weihe zu empfangen. Erst in Kraft dieser Umbildung und Erneuerung der gesammten zeitlichen Lebenswirklichkeit tritt die kirchliche Idee in ihr volles geschichtliches Dasein. Dieser Umbildungsprozeß vollzieht sich unter Obmacht des in der Kirche waltenden Geistes durch die Macht des von der Kirche geweckten und gepflegten religiösen Gewissens, welches sich in allen wesentlichen Beziehungen und Sphären des menschlichen Weltdaseins, im socialen Rechtsleben, in Wissenschaft und Kunst sein ihm gebührendes Recht zu verschaffen sucht. Das Recht des religiösen

Gewissens ist auf ein ursprünglichstes Verhältniß der Menschheit zum neuen himmlischen Menschen gegründet, in welchem alle Dinge auf Erden instaurirt und vollendet werden sollen, weil sie nur in ihm ihren Bestand und ihre Wahrheit haben. Die gesammte menschliche Societät wurzelt in der Idee des neuen Menschen, indem Gott das nach strengem Rechte der Todesschuld verfallene Geschlecht nur in erbarmungsvoller Hinsicht auf die von einem kommenden Retter ausgehende heilskräftige Regeneration fortbestehen lassen konnte; der im Heilande menschgewordene himmlische Logos ist die göttliche Kraft, durch welche im alten irdischen Menschen der organische Lebensverband zwischen Geist und Leib des Einzelmenschen, so wie der die Erhaltung der Gattung vermittelnde Geschlechtsverband und das aus der sexuellen Vereinigung entsprossende Gattungsleben in allen Arten und Formen seiner Organisation besteht. Daher die unantastbare sittliche Berechtigung jeder menschlichen Einzelexistenz; daher die unverletzliche Heiligkeit der Ehe; daher die Heiligkeit und Unantastbarkeit der zum Schutze des zeitlichen Lebens, Bestehens und Wirkens sich ausbildenden irdischen Rechtsordnung. So besteht demnach die Menschheit schon vom Anfange her wesentlich in der Kirche; aber auch nur durch die Kirche kann ihr die Heiligkeit ihres Bestandes zum vollen und geläuterten Bewußtsein kommen und im Denken und Leben zur sittlichen Wahrheit werden. Wenn nun alles Menschliche nur in Kraft seiner Beziehung auf die Kirche besteht, so hat auch jedes menschliche Streben, jede menschliche Einrichtung, jedes sociale Gebilde sein Recht und seine Geltung durch sein unmittelbares oder mittelbares Verhältniß zur Kirche nachzuweisen. Dieß gilt insbesondere vom Staate als höchstem und vermitteltsten Abschlusse des Weltlebens in dessen Gegensatze zur Kirche. Zwar ist jede im Wesen des Menschen begründete Institution des socialen Weltlebens ihrer Idee nach heilig, nicht aber unmittelbar in ihrer durch Zufall und Willkür bedingten geschichtlichen Form und Erscheinung, und kann daher eine göttliche Weihe nur mittelbar erlangen durch ein bewußtes und freiwilliges Eingehen in die religiöse Idee des Gottesreiches auf Erden, welches Eingehen so viel heißt, als seinen gottgewollten Weltberuf erfassen. In Wahrheit hat auch jedes Volk, jeder Staat und jedes Herrschergeschlecht seine besondere Sendung von Gott empfangen; nur daß die einen sie mit bewußter Absicht und freiem Willen, andere unabsichtlich und unfreiwillig erfüllen — die einen durch religiöse Erfassung ihres

Berufes ihr Dasein heiligen, die anderen aber, die ihn nicht erfassen und als unbewußte Werkzeuge Gottes handeln, keinen Lohn einer überzeitlichen Existenz für ihre unfreiwillig geleisteten Dienste sich retten. Es gibt Stämme und Völker, welche, außerhalb der Weltkirche stehend, lediglich dazu dienten, die erdhaften Grundschichten höherer socialer Bildungen abzugeben; die Geschichte nennt Eroberer, welche als Geißeln Gottes, als verheerende Blitze in eine verderbte Welt einschlugen, über den Trümmern aber, die sie gehäuft, selbst gebrochen zusammensanken. Und alle Völker und Herrscher, welche dem Herrn nicht dienen wollten, haben nur für andere und bessere Geschlechter und Zeiten gebaut und gearbeitet; und Aller Arbeit dient nur dazu, Steine herbeizutragen für den Bau des Einen großen Tempels der Weltkirche, zur Ehre des erhabenen Werkmeisters, in dessen Dienst und Sold alle Weltkräfte stehen. Und alles Hohe und Herrliche, was von Menschen erfunden und ersonnen worden, hat die Bestimmung, den Hallen dieses großen Tempels zu Schmuck und Zier zu dienen. Alle Schätze der Wissenschaft, welche die Geister durch die Jahrtausende rastlos forschend gesammelt, sind auf dem Altare desselben hinterlegt; der eitle Ruhm der Namen verflüchtigt sich im Rauche der Opfergluth, die auf dem Altare lodert, und mit dem eitlen Ruhme verzehrt sich aller Dünkel der haltlosen Meinung, und brechen die hohlen Gebilde lügenhafter Täuschung zusammen, in welche sich der Geist des Widerspruchs und der Verneinung gekleidet. Die Kirche kann die freie Forschung nicht hemmen wollen; denn es ist ein Recht und eine Pflicht des menschlichen Geistes, den Spuren des Ewigen nachzuforschen und die Symbole göttlicher Gedanken und Plane zu deuten und zu enträthseln. Aber der große Selbstverständigungsprozeß der Menschheit bedarf einer sicheren Leitung und beständigen Läuterung, um nicht in den höchsten und wichtigsten Fragen irre zu gehen und von seinem Ziele gänzlich abzukommen. Die Geschichte lehrt, daß der forschende Geist, wo ihm die Idee des Heiligen abhanden gekommen, in welcher alle Prinzipien der Wahrheit beschlossen liegen, von Abgrund zu Abgrund gestürzt und in einer gottes- und trostleeren Einsamkeit sich verloren hat, und daß tausend und tausend Existenzen geistig und sittlich die Opfer colossalen Irrwahnes geworden sind, dessen Bestrickungen gerade die genialsten Naturen am meisten zugänglich sind, weil ein groß angelegter Geist im Fehlgreifen nur großer Irrthümer fähig ist. Wie die

Prinzipien des Wahren, so sind auch die des Schönen in der Idee des Heiligen beschlossen. Wie der forschende Geist, von Gott abgekommen, auf unfruchtbaren Öden irrt, oder tiefer gehend in die Tiefen dämonischer Finsternisse untertaucht, so verirrt sich der bildnerische Trieb, der das Geheimniß überirdischer Schönheit nicht kennt, im Behagen an der lustreizenden Sinnlichkeit, oder vergöttert die kalte strenge Form, welche er nicht mit der belebenden Seele eines höheren Inhaltes zu erfüllen vermag, und ist beidemale von der Idee der wahren Kunst und Schönheit weit genug entfernt. Nur in der Erinnerung an die ewigen Dinge des Himmels, welche die Kirche bewahrt, belebt und entwickelt sich auch freudig und hoffnungsreich das bildnerische Vermögen sinniger Menschen; die in der kirchlichen Idee der Versöhnung veranschaulichte Ineinsbildung des Irdischen mit dem Himmlischen ist auch das letzte und höchste Prinzip und Ziel aller kunstschöpferischen Thätigkeit.

Dritte Abtheilung.

Die Kunstphilosophie.

§. 117.

Als dritte spezifische Lebensthätigkeit des gottähnlichen Menschen ist neben dem Schaffen und Weihen das Bilden zu betrachten. Seine charakteristische Eigenheit ist die Tendenz nach anschaulicher Verleiblichung des innerlich Gedachten und Empfundenen; es hat also zum nächsten Möglichkeitsgrunde die Beziehung des menschlichen Geistes zur Naturwirklichkeit, welche das nothwendige Medium der Veranschaulichung abgibt. Dasjenige aber, was im sinnlichen Stoffe veranschaulicht werden soll, ist das vom menschlichen Geiste aus sich selbst erkannte ewig Wahre, Gute und Heilige; der sinnliche Stoff soll durch menschliche Arbeit in diese idealen Formen geistiger Anschauung hineingebildet und zu deren unmittelbaren und spezifischen Ausdrucke umgeschaffen werden. Diesen unmittelbaren und spezifischen

Ausdruck der idealen Anschauungen des Geistes im sinnlichen Stoffe nennt man das Schöne; die Fähigkeit, das Schöne darzustellen, die Kunst (etymologisch herzuleiten von Können). Die Erkenntniß des Schönen hat zu seiner nothwendigen Voraussetzung die Erkenntniß des Wahren, Guten und Heiligen, welches eben im Schönen veranschaulicht werden soll; daher steht die Kunstphilosophie in wesentlicher Beziehung zum Inhalte der Metaphysik, der Moral- und Religionsphilosophie, und muß im Systeme nach diesen ihre Stelle haben.

Wie das sittliche Schaffen und religiöse Weihen ist auch das künstlerische Bilden ein praktischer Cultus des Wahren, Guten und Heiligen; und obwohl von beiden früheren Thätigkeiten spezifisch verschieden, schließt es auch deren Bedeutung in sich vermöge der organischen Wechselseitigkeit aller geistigen Thätigkeiten. Das künstlerische Thun ist, an sich betrachtet, schaffendes als freie Kraftbethätigung des Geistes; es ist weihendes Handeln als Cultus der Idee; bildendes Handeln mit Rücksicht auf den Stoff, der zum spezifischen und unmittelbaren Ausdruck der Idee umgeschaffen werden soll. Nach der dreifachen Rücksicht auf Kraft, Norm und Stoff des Bildens gliedert sich denn auch die Kunstphilosophie, welche die Aufgabe hat, zu zeigen, wie der bildnerische Trieb in seinen sinnlich anschaulichen Hervorbringungen mit der Idee des Schönen sich zu vermitteln habe. Die gegebenen Momente der Betrachtung sind:

1) der bildnerische Trieb, an sich genommen;
2) die Idee, deren Bestimmtheit er unterzogen ist;
3) die durch die Idee bestimmte Bethätigung des Triebes.

Erster Abschnitt.

Der bildnerische Trieb.

§. 118.

a) Die bildnerische Anlage. Jedes Kunstwerk hat eine Vorgeschichte seines Entstehens in der denkenden Innerlichkeit des Menschen, der es hervorbringt. Die sinnlich anschauliche Darstellung des Werkes ist nur das verleiblichte Bild einer im psychischen Innenleben vollbrachten Schöpfung. An diesem psychischen Gebilde ist nun

im Allgemeinen zu unterscheiden der psychische Stoff, die psychische Form und der geistige Gedanke, nach dessen Vorbildung der Stoff in die Form hineingebildet werden soll. Demnach ist auch ein dreifaches Vermögen des inneren Geistmenschen zur Erklärung seiner psychischen Schöpfung nachzuweisen: ein Vermögen der Stoffschöpfung, ein Vermögen der Formgebung und ein von beiden verschiedenes Vermögen zur Schöpfung des vorbildenden Gedankens. Das stofflich reale Element des Innenlebens ist ausschließlich in der Gemüthswelt zu suchen; die aus den Bewegungen und Erlebnissen des Gemüthes in der Erinnerung abgesetzten Bilder sind das naturwüchsige Materiale — die lebhafte, reichliche und ungezwungene Reproduction derselben die Anfangsarbeit der inneren Bildnerei. Je productiver, ungehemmter und lebhafter das menschliche Gemüthsleben ist, desto reicher die Fülle des Stoffes, welcher dem Werke der inneren Bildnerei zuströmt; demnach ist der menschliche Bildner zunächst an die natürliche Einbildungskraft als Vermögen der Stoffschöpfung gewiesen. Damit sich aber aus der regellos wogenden Fülle des naturwüchsigen Stoffes etwas Erkennbares und Faßbares gestalte, bedarf es einer sicheren, festen und bestimmten Begränzung von Außen und Ordnung von Innen; dieses regelnde und ordnende Prinzip der inneren Bildnerei ist der menschliche Verstand, er ist also das Vermögen der künstlerischen Formgebung. Dasjenige aber, was aus dem geformten Stoffe erkennbar und faßbar hervortreten soll, liegt weder im Stoffe als solchem, noch in der Form als solcher, sondern stammt aus einer ursprünglichen Apperception des Geistes, die eben so sehr über den Bereich der psychischen Sensation erhaben, als von der bloß formalen Verstandesthätigkeit verschieden ist; der vorbildende Gedanke, der im geformten Stoffe seinen Ausdruck finden soll, wird durch ideale Intuition des menschlichen Geistes erzeugt (vgl. §. 117.). Das innere psychische Bilden als Vorarbeit der äußeren Kunstdarstellung schließt demnach eine dreifache bildnerische Thätigkeit in sich: eine rein natürliche, welche der psychischen Imagination zufällt, eine rein geistige, welche sich auf Erzeugung der Idee des Kunstwerkes bezieht, und endlich als dritte die des Verstandes, welche aus dem Ineinanderwirken des geistigen und natürlichen Denkprinzipes resultirt. Die Naturthätigkeit der Einbildungskraft bewegt sich im Elemente der spielenden Willkür, und postulirt daher durch sich selbst zur menschlich edlen und würdigen Vollendung

ihrer Gebilde die nachfolgende doppelte Umprägung derselben durch das ideale und reflexive Denken; in der Idealform der geistigen Intuition soll ihnen das Siegel der schöpferischen Freiheit — in der geregelten Bestimmtheit der Verstandesform der Charakter gedankenmäßiger Nothwendigkeit aufgedrückt werden. Jedes auf solche Weise zu Stande gekommene psychische Gebilde ist eine in sich abgeschlossene Schöpfung, in welcher sich auf individuelle Weise der ganze Mensch als organische Einheit aus Geist und Natur abspiegelt. In dem von der Einbildungskraft producirten naturwüchsigen Stoffe des inneren Bildens reflectirt sich das selbstständige Leben der menschlichen Naturindividualität, in der beseelenden Idee des Gebildes das innige Verhältniß des menschlichen Geistes zu der ihm eignenden Naturindividualität; in der äußeren Begränzung und inneren Durchbildung, welche dem psychischen Gebilde durch den ordnenden Verstand zu Theil wird, reflectirt sich die innere Organisation und äußere Gestaltung des dem Geiste angebildeten Menschenleibes.

§. 119.

b) Die bildnerische Thätigkeit. Aus dem Gesagten ergibt sich unmittelbar die spezifische Eigenheit aller bildnerischen Thätigkeit.

1) Das zunächst innerlich erzeugte Kunstgebilde ist, wie weiters und mittelbar auch seine äußere, sinnefällige Veranschaulichung, eine Schöpfung, in welcher der Mensch ein Abbild seiner selbst gibt; er bringt es aus der Tiefe seines Wesens — und in dem Hervorgebrachten sich selbst hervor, er producirt. Dieses Produciren hat in doppelter Weise statt: erstens durch Hervorholung des Stoffes aus den Anschauungen der bewegten Gemüthswelt, und zweitens durch Heraussetzung der Idee aus dem geistigen Lebensgrunde, um sie im Stoffe abzugestalten und auszugestalten. In beiden Arten des Hervorbringens producirt er als Mensch, d. i. als Vereinwesen aus Natur und Geist; in der Hervorbringung des Stoffes ist die natürliche Begabung, in der Hervorbringung der idealen Form das geistige Vermögen die schaffende Potenz. Er nachahmt durch seine productive Thätigkeit auf menschliche Weise das göttliche Schaffen. Wie Gott im Menschen ein Bild seiner selbst gesetzt hat, so setzt der Mensch in dem Kunstgebilde, das er hervorbringt, ein Bild dessen, als was

er von Gott geschaffen ist; wie der Mensch kraft der in seiner Wesenheit vollzogenen Ineinsbildung von Geist und Natur das vollkommen verwirklichte Gegenbild Gottes darstellt, so gibt er ein vollkommenstes und ausdruckvollstes Bild seiner selbst durch die künstlerische Ineinsbildung des naturwüchsigen Gemüthslebens mit dem eigensten Inhalte seines geistigen Daseins. Er ahmt aber das göttliche Schaffen nur auf menschliche Weise nach; denn er stellt nur das in ihm bereits Vorhandene und Präformirte hervor; und diese Hervorstellung vollzieht sich nur nach ihrer idealen Seite mit voller Bewußtheit und Absichtlichkeit, während das natürliche Stoffliche sich, dem Menschen gleichsam unbewußt, vom Grunde seiner Seele löst, um aus der dämmernden Gemüthswelt zum lichten Tage des geistigen Lebens und Denkens emporzutauchen.

2) Das künstlerisch erzeugte Gebilde soll den inneren Geistmenschen offenbaren; er gibt sich selbst, sein ewiges, gottgedachtes Wesen. Darum stellt er das innere Erlebniß, welches den Stoff des Gebildes abgibt, unter geistig veredelten Formen heraus, und stellt es als etwas in seiner Art zur abgeschlossenen Vollendung Gediehenes hervor. Das menschliche Bilden ist also wesentlich ein Idealisiren, eine Erhebung des Inhaltes der psychischen Erfahrungswelt zu der dem Geiste präsenten Idee des menschlichen Daseins und Lebens. Was sich zu einem vermittelnden Momente dieser Idee nicht gestalten läßt, wird aus dem künstlerisch zu bildenden Stoffe ausgeschieden; das ordinäre Alltägliche und gänzlich Bedeutungslose ist daher überhaupt kein Object der Kunstbildung, das Böse und Gemeine nur insofern, als es zur Veranschaulichung des Gerechten, Guten und Heiligen dient. Durch die idealisirte Form soll dem Stoffe, welcher zunächst aus dem natürlichen Weltbewußtsein geschöpft ist, die geistige Weihe überweltlicher Beziehungen ertheilt werden.

3) Durch Subsumtion unter die bestimmende Idee des Geistes erlangt der psychisch appercipirte Stoff eine Bestimmtheit, die ihm früher nicht eigen ist; er gestaltet sich desto concreter, je mehr sein Mannigfaltiges zur einenden Idee in Beziehung gesetzt und je mehr das in der Einheit der Idee beschlossene Mannigfaltige in allen Einzelheiten des Stoffes ausgedrückt und veranschaulicht wird. Erst bei vollkommen durchgeführter Idealisirung des Stoffes tritt auch die geistige Physiognomie des Bildners vollkommen erkennbar hervor und ist das Gebilde ein ächtes, wahres und charaktervolles Abbild seines

Hervorbringers. So lange die besonderen Züge des geistigen Bildners in ihm nicht erscheinen, läßt es kalt und unangesprochen; erst in Folge einer charaktervollen Besonderheit ruft es eine Wechselseitigkeit der Beziehungen zwischen Bildner und Beschauer hervor. Alles Bilden ist also wesentlich Individualisiren.

§. 120.

c) Das Ziel der bildnerischen Thätigkeit. Wie jede im menschlichen Wesen begründete Thätigkeit, hat auch das künstlerische Bilden einen im menschlichen Wesen begründeten Zweck, welcher dem bildnerischen Triebe bewußt und unbewußt als Motiv immanent ist.

1) Der nächste unmittelbare Zweck der künstlerischen Darstellung innerlicher Erlebnisse ist das Darstellen als solches, welches seinen Grund in der menschlichen Freude am Schaffen und Mittheilen hat. In dem Darstellen um seiner selbst willen affirmirt der bildnerische Trieb das unmittelbare Recht seiner Bethätigung, und die Kunst ihre selbstständige, von allen anderweitigen Beziehungen unabhängige Bedeutung. Jeder andere Zweck gilt dem Künstler nur mittelbar, sein unmittelbares Interesse ist einzig nur das Darstellen. Eine gelungene Darstellung muß ungesucht allen anderen sittlich wahren Beziehungen des Menschen entsprechen, weil sonst der von Gott dem Menschen eingeschaffene bildnerische Trieb selbst nicht wahr wäre.

2) Jede Darstellung muß aber einen geistig wahrnehmbaren Inhalt haben; das sinnefällige Kunstwerk will eben nur die unmittelbare und spezifische Veranschaulichung dieses Inhaltes sein. Demnach ist die Absicht des Bildens und Darstellens um seiner selbst willen unmittelbar aufgenommen in die höhere und weitergehende Absicht, durch das anschauliche Gebilde einen bestimmten durch Geist und Gemüth des Beschauers aufzufassenden Sinn auszudrücken; ein nachfolgender weiterer Zweck des künstlerischen Darstellens ist also das Sinnbilden. Hiedurch soll das darstellende Gebilde als ein menschenwürdiges Werk der flüchtigen Vergänglichkeit eines bloß sinnlichen Eindruckes entrissen werden und ein dauerndes Interesse des höheren Innenmenschen an sich fesseln; es soll als Denkmal edler und gehobener Stimmungen für den Hervorbringer und Beschauer, für Mit- und Nachwelt einen monumentalen Charakter erlangen.

3) Wie das Darstellen, obwohl um seiner selbst willen Zweck, doch wieder der höheren, über seine unmittelbare Tendenz hinausgehenden Absicht des Sinnbildens dienstbar ist, so vermittelt das Sinnbilden abermals eine weitere, letzte und höchste Zweckbeziehung des bildnerischen Triebes auf die Grundverhältnisse des menschlichen Bildners zu sich, zur Welt und zu Gott. Diese dreifache Beziehung fällt aber zusammen mit der Beziehung auf Kraft, Stoff und Idee der Bildnerei, ist also in Wahrheit eine letzte und höchste Zweckvermittelung des bildnerischen Triebes mit sich selbst. Die letzte und höchste Absicht des Bildens läßt sich allgemein bezeichnen als Erhebung; und zwar will der Bildner zunächst sich selbst erheben durch den Genuß der Lust des Schaffens und durch den Frieden, in welchen sich das innerlich gezweite Menschenwesen in der Hervorbringung eines harmonisch stimmenden Ganzen hineintönt und hineinlebt. Er will aber weiters auch die äußere Wirklichkeit zu sich erheben, indem er ihr das Gepräge seiner geisterfüllten Innerlichkeit aufdrückt und ihrer Stofflichkeit die sprechenden Formen eines höheren Lebens einbildet. Das absolut Letzte und Höchste jedoch, worauf er sich selbst und die gegebene äußere Wirklichkeit bezieht, ist die göttliche Idee, welche im Universum und in dessen Centralsphäre, im Bereiche der menschlichen Welt, verwirklicht werden soll; und in dieser letzten und höchsten Beziehung ist das künstlerische Thun eine Feier der dem menschlichen Gemüthe gegenwärtigen Erinnerung an die ewigen Dinge des Himmels und an die letzte Vollendung alles Irdischen in der Wahrheit, Klarheit und Seligkeit des ewigen Lebens. Die künstlerische Übung ist also nach ihrer absoluten Bedeutung ein beständiger Cultus der Idee und trifft darin mit der absoluten Bedeutung des sittlichen und religiösen Handelns unmittelbar zusammen. Hiedurch aber rechtfertigt sich aus einem letzten und höchsten Grunde die von ihr beanspruchte selbstständige Geltung neben der sittlichen und religiösen Lebenspraxis des unvollendeten Zeitmenschen.

Zweiter Abschnitt.

Das Schöne.

§. 121.

a) Das Wesen des Schönen. Das absolute Gesetz der Kunstbildung ist die Schönheit als unmittelbarer und spezifischer Ausdruck einer übersinnlichen Idee im sinnlichen Elemente. Der Eindruck des Schönen wird durch Hineinbildung eines sinnlichen Stoffes in die sprechenden Formen einer übersinnlichen Idee hervorgebracht; Stoff, Form und Idee sind somit die unzertrennlich zusammengehörenden Elemente des Schönen, die in der ausdrucksvollen Form versichtbarte Ineinsbildung von Stoff und Idee ist die Bedingung aller Schönheit. Der Formausdruck ist einer Steigerung von einem niedersten bis zu einem höchsten Grade fähig; darum gibt es ein Fortschreiten vom Schönen überhaupt bis zum Vollendetschönen. Jeder Stoff ist schön, sobald er das anschauliche Gepräge einer übersinnlichen Idee an sich trägt und durch seine Formenverhältnisse als adäquaten Ausdruck derselben sich darstellt. Wenn aber der Stoff in seiner Beziehung zur Idee vollkommen aufgeht, und wenn die Idee in allen ihren besonderen Momenten am Stoffe versichtbart wird, dann ist die Schönheit vollkommen; die vollendete Schönheit beruht also in einer absoluten Wechseldurchdringung von Stoff und Idee. Wo die Idee ganz Bild, und der Stoff ganz Form geworden, besteht eine unlösliche Einheit der drei: Stoff, Form und Idee; und das unlösliche Band dieser Dreieinheit ist der Zaubergürtel, der das Geheimniß der magischen Anziehungskraft jedes ächten Kunstwerkes in sich schließt. Der Zauber besteht darin, daß das Innerliche und Geistige in ein sinnlich Faßbares, das sinnlich Anschauliche in ein geistig Tiefes und Bedeutsames sich verwandelt zeigt; der überraschende Eindruck einer gleichzeitigen doppelten Verwandlung ist die goldene Fessel, welche mit unsichtbarer Kraft den ganzen Menschen umschlingt, und Sinn und Gefühl, Geist und Gemüth für die Macht des Schönen gefangen nimmt.

Das Schöne offenbart sich allüberall wesentlich als eine concrete individuelle Bestimmtheit. Diese kann, soweit sie aus dem Wesen

des Schönen selber zu deduciren ist, nur in einem concreten, individuell bestimmten Verhältnisse seiner Elemente zu einander gesucht werden, einerseits nämlich in der besonderen Art ihrer Verbindung, andererseits in der besonderen Betonung eines einzelnen Elementes neben den beiden anderen. Hieraus ergeben sich die unmittelbar im Wesen des Schönen begründeten Art- und Stufenunterschiede des Schönen als concrete Explicationen seines Begriffes. Eine letzte und höchste Zusammenfassung alles besonderen Schönen, wie es sich in seinen Art- und Stufenunterschieden hervorhebt, gibt den Begriff des absolut Schönen, oder das Ideal des Schönen, und mit diesem das absolute, concret erfüllte Verständniß alles Schönen.

§. 122.

1) Die Artunterschiede im Schönen. Obwohl seinem Wesen nach allüberall dasselbe, muß das Schöne als Darstellung einer Idee eben so viele Ausdrücke seiner selbst zulassen, als es Beziehungen des Wirklichen auf die Idee gibt. Die unerschöpfliche Fülle dieser Beziehungen ist gleichsam die unerschöpflich nuancirte Strahlenbrechung des Lichtes der übersinnlichen Idee im stofflichen Medium der irdischen Wirklichkeit, und läßt sich auf drei Hauptarten zurückführen, in deren Gesammtheit demnach das ganze und volle Licht der Idee vom inneren Geistessinne des Menschen appercipirt wird.

α) Die nächste und unmittelbarste Apperceptionsform des Schönen ist das Anmuthige, dessen Eigenthümlichkeit dieß ist, rein durch sich und ohne alle Beziehung auf einen anderen Grund Gefallen zu erwecken. Das Wesen der Anmuth ist ein unmittelbarer Zusammenklang von Stoff, Form und Idee des schönen Gebildes, welcher unmittelbar befriedigt, daher sich auch der Sinn des Beschauers nicht aufgefordert fühlt, aus der Unmittelbarkeit des empfangenen Eindruckes herauszugehen und nach einem vermittelnden Grunde der gefälligen Erscheinung zu fragen. Im Besonderen stellt es sich dar als das Naive, d. i. dasjenige Schöne, welches durch seine ungekünstelte Naturtreue und Einfalt anzieht — als das Zarte, an welchem das Stoffliche ganz in Form und Idee aufgeht und für sich gar nicht mehr faßbar ist — das Heitere, welches zum angenehm erregenden Genusse einladet und in demselben Momente spannt und Erholung verschafft. Das Heitere spaltet sich abermals in das Witzige und

Scherzhafte und stellt sich nach seiner wahren, höheren und edleren Form als das Freundliche dar. Der Witz beschäftigt den Verstand durch ein glückliches Spiel mit Contrasten, an welchen er zur erheiternden Überraschung versteckte Ähnlichkeiten hervorkehrt; der Komiker spielt zum Scheine mit dem Ernste des Lebens, indem er ihm den Spiegel der ihm anhaftenden Zufälligkeiten und Mängel vorhält. Der Witz schärft sich, Unwürdiges strafend, zur Ironie, der Scherz als Spiegel der Unvernunft zur Parodie; beide aber müssen, um nicht selbst als unschön der gerechten Rüge zu verfallen, innerhalb der Gränzen des Maaßes sich halten und dem Rechte der verletzten Idee dienen als Reflex der objectiven Ironie, mit welcher alle gottbegründeten und ideal wahren Verhältnisse und Beziehungen der ohnmächtigen Willkür ihrer Verletzer spotten. Das Freundliche spricht beziehungslos durch sich selbst an, und steht demnach höher als das Witzige und Komische, welches nur durch seine unmittelbare Beziehung auf das Unvollkommene bestehen kann.

β) Der unbefangenen Objectivität des anmuthig Schönen stellt sich das rührende Schöne gegenüber, dessen Object nicht so sehr um seiner selbst willen als vielmehr wegen seines Eindruckes auf die pathologische Subjectivität interessirt und anzieht. Hier ist nicht die unmittelbare, sondern die innerlich reflectirte Wirkung der Grund des Gefallens; die den Eindruck des Schönen hervorbringende Einheit von Stoff, Form und Idee stellt sich nicht unmittelbar dem empfangenden Sinne dar, sondern wird innerlich durch Verschmelzung des Gefühles mit dem rührenden Gegenstande bewirkt. Den Übergang aus dem Anmuthigen in's Rührende bildet das Sanfte, dessen Reize nicht offen daliegen, sondern durch eine besondere subjective Empfänglichkeit und Stimmung des empfindenden Subjectes aufgefaßt werden. Die besonderen Nuancirungen des Sanften sind das friedlich Stille der harmlosen Unschuld, das Innige und das Süße, in deren Aufeinanderfolge eine fortschreitend tiefere Apperception der wohlthuenden Empfindungen sich ausdrückt. Auf entgegengesetzte Weise wird die innerliche Apperception durch das Schwermüthige tingirt, welches in der Trauer und Sehnsucht des trostbedürftigen Gemüthes anklingt; es wird als unmittelbar Schönes dadurch empfunden, daß es von ideellen Motiven getragen mit der irdisch sinnlichen Wirklichkeit bricht und in der Kraft des Maaßhaltens den Schmerz des Gemüths sich mit sich selbst versöhnen läßt. Das

Charakteristische der schwermüthigen Schönheit liegt also in der Besonderheit des stofflichen Gemüthsinhaltes, welcher mit der Idee in Eins zu bilden ist; das Schwermüthige ist die schöne Erscheinung des in den ideellen Lebensinhalt der geistigen Innerlichkeit aufgehobenen schmerzhaften Gefühles. Das Schwermüthige wird über sich selbst hinausgehoben und in eine höchste Art des rührend Schönen aufgenommen durch Verschmelzung mit der Harmlosigkeit, Innigkeit und Süße des sanften Schönen; hieraus entsteht der Humor als ideentiefe Versöhnung des leidenden Gemüths mit dem nicht zu beseitigenden Drucke der annoch unvollkommenen Wirklichkeit. Der Humor ist demnach der pathologische Mittler zwischen Idee und Wirklichkeit; alle Mängel und Widersprüche der letzteren sind ihm nur eben so viele Anlässe, sich der Wahrheit und Wirklichkeit der ersteren zu vergewissern, und diese Gewißheit als Banner der Versöhnung zu erheben; aus jedem Einschnitte in das leidende Gemüth wächst eine Perle heraus, für jede Wunde findet sich der Balsam in dem Bewußtsein eines jeder Störung unzugänglichen höheren Besitzes, für jeden Druck der niederen Wirklichkeit entschädigt er sich durch Erprobung einer allen edleren Gemüthern unverlierbaren geistigen Freiheit. So ist es die, allerdings mit der Empfindung der unvollkommenen Gegenwart stark versetzte Anticipation einer schöneren zukünftigen Wirklichkeit, deren zuversichtliche Erwartung ihm Schwung und Sicherheit verleiht; die harmonische Einigung von Stoff, Form und Idee des humoristischen Objectes vollzieht sich rein nur in der Innerlichkeit des dichtenden und nachempfindenden Gemüthes; die äußerliche, scheinbare Zerrissenheit des dargestellten Objectes ist eine absichtliche Wirkung freier Genialität, welche mit den ihr unterstellten Verhältnissen der Wirklichkeit spielend Gericht hält. In dem Humor eines reich begabten Geistes klingen alle Töne des Schönen an; es drängt sich wechselseitig Scherz und Ernst, Liebliches und Erhabenes, Naives und Tiefsinniges, Neckendes und Rührendes; dasjenige, was sich in diesem bunten Wechsel der Bilder und Stimmungen austönt und rastlos das Eine in das Andere wandelt, ist die in ihrer tiefsten Lebensmitte berührte pathologische Subjectivität, die in wechselndem Windeshauche schwingende Nervenharfe des zartbesaiteten Menschengemüthes.

γ) Eine dritte Apperceptionsform des Schönen ist das Erhabene, welches durch die strenge Objectivität der Idee wirkt, und Stoff und

Form lediglich zum Mittel ihrer Versinnlichung herabsetzt. Während das Anmuthige durch die gefällige Erscheinung den Sinn fesselt, das Rührende durch die Mitleidenschaft des Gemüths anzieht, verschmäht das Erhabene in reinem Style Beides, und ergreift unmittelbar durch die Macht des Gedankens. Das Erhabene offenbart sich in der menschlichen Auffassung zunächst als das Große, über das gewöhnliche Maaß weit Hinausreichende in allen seinen Steigerungen bis in's Unendliche und Unermeßliche; das unangemessene Verhältniß zwischen der Macht des Eindruckes, welchen das Große übt, und zwischen der Tragfähigkeit des menschlichen Gemüthes läßt das Erhabene als das Gewaltige erscheinen; in seinem reinen An-sich betrachtet wird es als das über Zeit und Welt hinausliegende Vollendete erkannt. In seiner Unfaßbarkeit für den auf das Endliche und Gewöhnliche gerichteten Weltverstand ist es das Staunenswürdige, Wunderbare und Unergründliche; in seiner übermächtigen Wirkung auf das Gemüth das Erschütternde; insofern es aber den Geist weckt, auf das in seinen Tiefen gelegene Maaß aller Größe sich zu besinnen, welches auch für das dem irdischen Menschen nicht mehr Faßbare noch zureicht, ist es das Erhebende und der ewige Quell der Begeisterung für den inneren Menschen, welcher im Anschauen und Denken des Erhabenen seine Verwandtschaft mit dem Größten und Erhabensten alles Großen und Erhabenen inne wird. Jener Geistesgedanke, in dessen Maaß auch das Unendliche sich fügt, ist der Gedanke der Harmonie, und die Versenkung in die unermeßliche Tiefe desselben der unerschöpfliche Quell der Selbstbeglückung des inneren Geistmenschen. — Das Erschütternde schließt als besondere Momente in sich das Furchtbare, welches durch seine überlegene, gefahrdrohende Macht und Stärke imponirt — das Grauenvolle, dessen unheimliche Tiefen dem Gemüthe die Gefühle des Schreckens und Entsetzens aufdrängen — das Tragische, welches beide Arten dieser Eindrücke in sich schließt, aber in einer ideellen Anschauung klärt und mit dem Bewußtsein einer ewigen Weltharmonie in Einklang bringt. Eben darum schließt das Tragische alle Arten des Erhabenen in sich; das menschliche Dasein an einem tiefsten Punkte fassend, dringt es inmitten aller mit einander sich messenden Gewalten des Geistes und der Natur, der Leidenschaft und Tugend, des Schicksals und der Freiheit, des Guten und Bösen, des Lebens und Todes bis dahin vor, wo sich alles zeitliche Thun und

Geschehen, Handeln und Leiden aus ewigen gottgedachten Gedanken und Fügungen erklärt, und Licht und Helle über alle dunklen und verworrenen Gänge des Lebens verbreitet, und im Momente der tiefsten Erschütterung durch die überraschende Lösung mit allen spannenden, beklemmenden und erschütternden Eindrücken der im Gemüthe mitgelebten Entwickelung aussöhnt.

Diese Arten des Schönen existiren nicht in reiner, unvermischter Trennung, sondern wechseln im vollen Flusse des Schönen, welches sich nach seinem ganzen und vollen Wesen nur durch alle zugleich zur Anschauung bringen kann. In keiner derselben ist das absolut Schöne, weil jede aus ihnen die Verbindung der constitutiven Elemente des Schönen nur in einer bestimmten Weise aufzeigt; im Anmuthigen wird die Einheit derselben durch den Sinn, im Rührenden durch das Gemüth, im Erhabenen durch den Gedanken appercipirt. Das absolut Schöne, in welchem sich diese dreifache Art der Verknüpfung zugleich und zwar auf die vollkommenste Weise verwirklicht zeigen sollte, liegt über unser Vorstellen und Empfinden hinaus und ist kein Object der zeitlichen Lebenserfahrung.

§. 123.

2) Die Stufen des Schönen ordnen sich nach dem Rangverhältnisse der Elemente alles Schönen: Stoff, Form und Idee. Diese Elemente sind für sich genommen nicht etwas Todtes, sondern die Producte lebendiger Prinzipien, deren jedes in seiner Weise das Schöne zu verwirklichen bestrebt ist, wenn schon die ganze und volle Schönheit nur durch das gleichzeitige Zusammenwirken aller drei verwirklicht werden kann.

α) Der sinnliche Stoff der Kunstbildung ist ein Product der lebendigen Natur; er wäre für die Formen des vom Geiste gedachten Schönen nicht empfänglich, wenn die productive Thätigkeit der Natur nicht an sich schon eine wesentliche Beziehung auf die Idee des Schönen hätte. Die Kunstbildung ist nur eine Umbildung des von der Natur bereits gebildeten Stoffes in eine vergeistigte Form des Schönen. In der That muß die lebendige Natur selbst schon unter der Idee der Schönheit aufgefaßt werden; denn sie zeigt nirgends bloß den todten, trägen Stoff, sondern offenbart an dem Stoffe allüberall auch ihre bildende Kraft, und stellt in jedem Producte

derselben auf besondere Weise die allgemeine Idee ihres Seins hervor; jede Stoffproduction ist zugleich Stoffbildung, jede Stoffbildung individuelle Selbstoffenbarung der allgemeinen Naturidee. Die Natur übt also durch sich selbst jene Thätigkeiten, mittelst welcher im Gemüthe des menschlichen Beschauers der Eindruck des Schönen hervorgebracht wird (§. 119.). Da sie die Idee ihrer selbst wirklich durchführt und in einer geschlossenen Reihe von Bildungsmomenten vollständig hervorstellt, so bildet sie ein in sich abgeschlossenes Reich der Schönheit, dessen eigenthümlicher Ton durch das Grundwesen der Natur bestimmt ist. Im Streben, sich selbst als Ganzes und Eines zu erfassen, erschöpft sie sich in allen möglichen Darstellungen ihrer selbst, und bringt demzufolge den Eindruck des Schönen zunächst durch die Fülle und Mannigfaltigkeit ihrer Gebilde hervor, deren jede einzelne Art jedoch als partielle und einseitige Darstellung des Ganzen und Einen immer nur im relativen Sinne als schön gelten kann, soweit nämlich in ihm auf bestimmte Weise das Ganze wiederscheint. Diese Partialität und Einseitigkeit wiederholt sich in allen Kreisen, Systemen, Klassen, Ordnungen, Gattungen und Geschlechtern bis in's Einzelnste und Kleinste, wodurch der Reiz des Unterschiedes und der Mannigfaltigkeit in's Unermeßliche wächst. Aber eben deßhalb fühlt der Beschauer bei ihrem Anblicke, daß er das Ganze nicht als das Eine, sondern nur in der ausgebreiteten Vielheit seiner besonderen Momente vor sich habe, und daß es, um einen absolut befriedigenden Eindruck des Schönen hervorzubringen, einer höheren Verknüpfung des auseinandergelegten Ganzen bedürfe, deren aber die Natur vermöge der wesenhaften Gezweitheit ihres Lebensgrundes nicht fähig ist. Weiters bringt es die individuelle Mannigfaltigkeit und gedrängte Fülle der natürlichen Bildungen mit sich, daß in keiner derselben die im allgemeinen kosmischen Leben angezeigten absoluten Maaß- und Formenverhältnisse rein hervortreten, sondern allüberall nach den verschiedensten Weisen gebeugt und modificirt erscheinen. Diese Erscheinung hängt mit der eben erwähnten Partialität und Einseitigkeit der natürlichen Sonderbildungen auf's Engste zusammen und hat ihren tiefsten Grund darin, daß die Natur vermöge ihrer wesentlichen Beziehung auf den Geist erst im Menschen sich selbst wahrhaft gegeben ist und im höheren Lichte des Geistes sich sonnend die reinen, edlen Maaßverhältnisse geistig schöner Formen aus sich herauszusetzen vermag. Da die erscheinende Form der spezifische Ausdruck der Idee ist, so

weist ihre Beschaffenheit von selbst auch auf die Erwägung des idealen Momentes hin, welches in ihr sich abprägt. Die Natur ist die lebendige Verwirklichung einer göttlichen Idee; in Kraft dieser Idee aber denkt Gott die Natur als diejenige Wesenheit, welche nicht bloß einfach bedingt ist wie der Geist, sondern eine potenzirte Bedingtheit darstellt; wenn daher jeder Geist die göttlichen Harmonien einfach und ungebrochen in sich nachtönt, so ist das in die unermeßliche Vielheit zerstreute Leben der Einen Natur ein eben so vielfach gebrochener und geschwächter Nachlaut der absoluten Harmonie, und die rein natürliche Schönheit eine bloße Abschattung der ewigen überirdischen Schönheit, deren Strahlen unmittelbar nur vom geistigen Auge empfangen werden können. Gleichwohl liegt auch im bloßen Naturschönen unbeschreiblich viel Sinniges und Tiefes, welches vom menschlichen Gemüthe vorzugsweise dort anempfunden wird, wo sich das symbolische Verhältniß der Natur zum menschlichen Gemüths- und Innenleben vernehmbar macht und der Mensch sich und seine innere Welt in der äußeren Wirklichkeit abgespiegelt findet. Es sind vornehmlich drei Grundtöne, welche die Natur anschlägt, wo sie sich im Ganzen und Großen dem menschlichen Beschauer darbietet: das Malerische, das Romantische und Erhabene. Den Eindruck des Malerischen bringt sie hervor, wo sie die reiche Mannigfaltigkeit organischen Lebens in gefälliger Gruppirung und Übersichtlichkeit vor dem menschlichen Auge ausbreitet. Hier genießt der Mensch in froher Unmittelbarkeit; die unbefangene Freude am Dasein ist die diesem Naturcharakter entsprechende Stimmung des Gemüths. Wo aber die Fülle organischer Bildungen von riesigen Denkmalen der schaffenden Elementarkräfte überragt wird, nimmt die äußere Naturphysiognomie den Charakter des romantisch Schönen an; hier tritt neben dem Heiteren und Gefälligen auch der tiefere Ernst hervor, welcher die vom blühenden Leben überkleideten Gründe aufdeckt und die gewaltigen Urkräfte des schaffenden Lebens bloßlegt. Der Mensch hat Gefallen am romantisch Schönen, weil er darin seine eigene Gemüthswelt veranschaulicht findet; es fesselt ihn mächtiger als das malerisch Schöne, weil es ihn innerlicher ergreift, indem der unmittelbare Genuß des freundlich ansprechenden Daseins im Elemente ahnungsvollen Ernstes sich vertieft. Wo endlich die Natur sich unverhüllt in der Gewaltigkeit ihrer elementaren Größe den menschlichen Sinnen darbietet, macht sie den Eindruck des Erhabenen, z. B. beim Anblicke nackter

Felsenkolosse, des Gewitters, des Meeres. Das Erhabene geht in seiner drohenden Größe und Unbezwingbarkeit in's Furchtbare und Schauerliche über, gleichwie das Romantische durch die ungeregelte Willkür seiner Gestaltungen in's Phantastische und Groteske umschlägt. Man kann und muß zugeben, daß in der Natur nicht Alles um seiner selbst willen gefalle; nichtsdestoweniger übt es eine tief ergreifende Wirkung auf den Menschen aus. Es wird, je weniger es um seiner selbst willen gefällt, desto bedeutsamer durch seine symbolische Bedeutung. Das Öde, Häßliche, Grausenhafte ist nicht der Natur als solcher eigen, sondern wird theils nur in der subjectiven Stimmung des Gemüths als solches aufgefaßt, theils aber ist es als Zeichen und Offenbarung einer Störung zu betrachten, welche vermöge der geheimnißvollen Solidarität zwischen Mensch und Erde als rückwirkende Folge des Menschenfalles in die Ordnung des Naturlebens eingedrungen ist. In diesem Sinne aber erscheint es als ausdrucksvolles Bild einer tiefen religiösen Idee; die Enträthselung seiner Symbolik ist die tiefste Erklärung seiner ästhetischen Wirkung, welche von sinnigen und ahnungsreichen Gemüthern eben am mächtigsten empfunden werden muß. Ein Zug von Wehmuth und Schwermuth ist mehr oder weniger aller Natursymbolik beigemischt; allüberall offenbart sich neben dem freundlichen Genius der Lichtwelt auch ein nächtlich dunkles Element, dessen unheimliche Schatten allem Lebendigen anhaften und den noch ungelösten Bann eines geheimnißvollen Geschickes, das über der Erde lastet, andeuten.

§. 124.

β) Das classisch Schöne hat seine spezifische Bedeutung im Gegensatze zum Naturschönen, und ist wesentlich als das Formenschöne zu bestimmen. Der wuchernde Trieb und die ungebundene Fülle naturwüchsiger Bildungen soll durch die strenge Regel in die genauen Gränzen des Maaßes verwiesen werden, um innerhalb derselben in prägnanten Formen sich auszugestalten. Das classisch Schöne ist also gleichsam die abgezogene, geläuterte und veredelte Form des Naturschönen, welche durch Herausbildung der im Naturschönen verhüllten reinen und absoluten Maaßverhältnisse erstrebt wird. Wollte man das natürlich Schöne, wie es in der frischen Unmittelbarkeit eines gesunden und lebendigen Gemüthes sich reproducirt, dem wildwachsenden

Schößling des feuchten, duftigen Waldes vergleichen, so ist das Classische die von Menschenhänden sorgsam gepflegte Pflanze des Kunstgartens; wenn das natürlich Schöne dem schäumenden Wildbache felsiger Gründe ähnelt, so ist der eingezirkelte stille Weiher mit seinen sinnig geschmückten Uferrändern das entsprechende freundliche Bild des Kunstschönen. Das Kunstschöne wirkt stiller, aber tiefer als das Naturschöne; das sinnlich Schöne erregt die Einbildungskraft des Gemüths, das Kunstschöne bewältigt und besänftigt die Erregung durch die ruhige Klarheit und Ebenmäßigkeit seiner gediegenen Formen. Auch im classisch Schönen ist der Reiz des sinnlichen Gefallens vorhanden; aber er ist ermäßigt und vergeistigt durch die Macht des besonnenen Verstandes, der das Gefühlte zum Gedachten erhebt und das Schöne wahr macht. Die sinnliche Lebendigkeit der Inspirationen des Naturgefühles erregt unmittelbarer als das durchdachte Kunstschöne; aber eine dauernde Wirkung ist nur jener Kraft gesichert, welche sich innerhalb der Gränzen des strengen Maaßes gesammelt erhält. Das natürlich Schöne ist im classisch Schönen wesentlich aufgehoben, es erscheint in diesem in eine spezifisch andere Form umgebildet; ebenso wie die ganze Fülle des Naturlebens in den menschlichen Leib aufgenommen, aber in eine spezifisch andere Form umgebildet ist. Das Verhältniß der menschlichen Naturindividualität zur äußeren Natur ist der exacte Ausdruck für das Verhältniß des classisch Schönen zum Naturschönen. Das Auszeichnende der menschlichen und der classischen Schönheit ist die vollendete P l a s t i c i t ä t, welche dort erscheint, wo die rechte Fülle des Inhaltes vorhanden und in die vollkommene, reine Form aufgenommen ist. Die Fülle des Inhalts wird durch den schaffenden Trieb der natürlichen Kräfte erzeugt; die reine Form erhebt der denkende Menschengeist durch sich selbst aus dem in sein Bewußtsein aufgenommenen Inhalte des concreten Naturdaseins. Die gelungene Plastik ist der Ausdruck der vollkommenen Ineinsbildung von Stoff und Form; in ihr geht der Stoff ganz in die Form, die Form ganz in's Leben des schaffenden Triebes über; die schaffende Kraft feiert den Sieg ihrer höchsten Erhebung und Spannung, indem sie sich der reinen Form vollkommen bemächtigt. Die vollkommene Erfüllung des Gesetzes ist das Siegel der vollendeten Freiheit; darum paart sich der kühnste Schwung mit der tiefsten Ruhe, und findet sich in der strengsten Formnothwendigkeit die harmonische Sicherheit der ungezwungensten Bewegung.

Wie das natürlich Schöne, hat auch das classisch Schöne seine bestimmten Stufen, durch welche es zum Höchsten hinangeführt wird. Die erste Stufe der Classicität ist die correcte Schönheit, welche noch unter der sichtbaren Herrschaft der Regel steht und die Freiheit des bildnerischen Triebes der Formnothwendigkeit unterworfen zeigt. Diese Art der Kunstdarstellung erfüllt nur die negativen Bedingungen der vollkommenen Kunstschönheit; sie hält alles Ungeordnete fern, wehrt der ungerechtfertigten Laune und Willkür des natürlichen Bildungstriebes und befriedigt durch die Abwesenheit jedes störenden Mißverhältnisses. Die tadellose Regelmäßigkeit wirkt aber eintönig und ermüdend, wenn neben dem Bemühen um Reinheit des Styls nicht auch der Freiheit individueller Beziehungen Raum gegönnt wird. Die Gefahr der Eintönigkeit liegt um so näher, als das Classische in seinem Streben nach der Objectivität eines allgemein giltigen Ausdruckes der Schönheit die sinnliche Lebendigkeit des natürlich Schönen abzuschwächen geneigt und genöthigt ist. Dieser Gefahr überhebt sich, auf der nächst höheren Stufe der Classicität stehend, die geschmackvolle Schönheit, welche die Strenge der allgemeinen Formen durch den gefälligen Reiz schmückender Einzelheiten verkleidet und durch deren sinnige Wahl und Vertheilung in die Einheit des Ganzen auch Mannigfaltigkeit und Abwechslung bringt. Aber so lange dieses Besondere und Mannigfaltige nicht aus dem Wesen des zu gestaltenden Werkes herausentwickelt wird, sondern als äußerer Schmuck beigegeben ist, bildet das Werk kein unzertrennliches Ganzes und Eines, und kann darum auch nicht den Eindruck absoluter Vollendung hervorbringen; so lange das Ganze und Eine nicht in, sondern neben und über dem Besonderen und Mannigfaltigen zu suchen ist, sind Stoff und Form nicht vollkommen in Eins gebildet, und es legt sich hier die der ermüdenden Eintönigkeit entgegengesetzte Gefahr nahe, daß der Blick des Beschauers über der zerstreuenden Mannigfaltigkeit den Sinn des Ganzen aus den Augen verliere. In der vollendeten classischen Schönheit erscheint das Besondere und Mannigfaltige nicht als schmückende Beigabe, sondern als das in die sinnefällige Wirklichkeit übergeführte Wesen des darzustellenden Objectes; was der sinnige Geschmack durch ein glückliches Finden mit dem zu gestaltenden Objecte in zufällige Verbindung bringt, wird in dem classisch vollkommenen Werke mit durchdachter Bewußtheit als ein Nothwendiges aus dem Stoffe herausgebildet. Das Mannigfaltige ist hier nicht

etwas äußerlich mit dem zu formenden Stoffe Verbundenes, sondern der in die Form aufgegangene Stoff selber, der nach Außen projicirte und anschaulich versichtbarte Lebensgedanke desselben, das in der Besonderheit seiner bildungsfähigen Momente und Beziehungen hervorgestellte Eine Object der Kunstbildung. Die Fülle dieser Beziehungen und ihrer organischen Verschlingungen untereinander eröffnet dem geübten Formensinne eine unerschöpfliche Quelle bildnerischer Motive, in deren Ausführung die consequent festgehaltene Strenge des correcten Styls sich selbst aufhebt, und in den Reiz der gefälligsten Anmuth sich verwandelt. Denn eben die genaue und sorgfältige Hervorbildung jedes einzelnen Momentes und seiner wesentlichen Beziehungen zu allen übrigen erzeugt eine größte Abwechslung von Formen und Übergängen der Formen, welche gleichsam auseinander herauswachsend in einander sich aufheben, und in ihren stets auf andere Weise wiederholten Hebungen und Senkungen die unendlich reiche und doch überall auf die einfachsten und überschaulichsten Grundverhältnisse zurückweisende Variation des Einen Kunstobjectes geben. So versöhnt die durchgebildete Classicität die unabänderliche Gesetzlichkeit des correcten Styls mit der spielenden Willkür des glücklich treffenden Geschmacks in der über beiden als höheres Drittes stehenden Freiheit der auf durchdachtem Verständniß beruhenden Formmächtigkeit.

Wenn die classische Schönheit auf ihrer ersten Stufe von der frischen Lebendigkeit und üppigen Fülle des Naturschönen am weitesten abkommt, so nähert sie sich auf ihrer höchsten Stufe wieder der Natur in Absicht auf deren reiche Productivität und organische Mannigfaltigkeit, nicht um sie zu erreichen, sondern um sie in eine spezifische andere Erscheinungsform überzuführen. So hat z. B. die Säule in ihrer einfachsten Grundform als toscanische Säule die sinnliche Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit ihres natürlichen Vorbildes, des Baumes, vollkommen abgestreift, und stellt anstatt derselben, gleichsam die Willkür seiner zufälligen Bildung corrigirend, nur die reinen und strengen, mit sich selbst vollkommen übereinstimmenden, weil nach der menschlichen Gestalt bemessenen Dimensionsverhältnisse seiner Gestalt hervor. Die jonische und korinthische Säule eignet sich in der distincteren Gliederung ihrer Längenverhältnisse, in der geschwungenen Form des Capitäls, in dem Kranz- und Blätterschmucke des Säulenhalses und Architraves auf sinnige Weise bereits wieder die verlornen Zierden des Naturgewächses an, ohne daß jedoch ihre weitere Ausbildung als

eine Rückbildung in die Gestalt ihres natürlichen Vorbildes zu nehmen wäre; man könnte jene gefällige Zier eher mit dem reichen Schmucke einer geschmackvollen Gewandung vergleichen, welche die Wohlgestalt des menschlichen Leibes und Hauptes hervorzuheben bestimmt ist. Die Säule der gothischen Halle endlich scheint nicht so sehr die äußere Zier als vielmehr das innere Geheimniß des lebendigen Wachsens und Bildens der schaffenden Natur selber veranschaulichen zu wollen; ihr Schaft ist in ein Bündel leicht zusammengehaltener Röhren aufgelöst, welche in die kühnste Höhe emporsteigend sich in der Begegnung mit den entsprechenden Verastungen der übrigen symmetrisch gestellten Säulen in's Unendliche verzweigen und über dem staunenden Beschauer ein riesiges Baumdach wölben. Die unerschöpfliche Productivität und Mannigfaltigkeit der Natur kann nun freilich durch die menschliche Kunst nicht erreicht werden, und will auch nicht erreicht werden, indem das classisch Schöne als eine abgezogene Form des Schönen in seiner maaßvollen Abgeschlossenheit wesentlich der Verallgemeinerung zustrebt. Diese Verallgemeinerung ist aber gegenüber dem sinnefälligen Reichthume der mannigfaltigen Naturbildungen nicht als Mangel und Armuth zu empfinden, weil sie nicht bloße Verallgemeinerung, sondern zugleich Hervorbringung von etwas ist, das der natürliche Bildungstrieb aus sich zu erzeugen nicht im Stande ist. Denn die Verallgemeinerung kommt wesentlich durch den Einschlag eines geistigen Elementes zu Stande, welches der schaffenden Natur schlechthin fehlt; darum stellt sich das Classische als eine ganz andere und neue Art des Schönen neben das Naturschöne, und kann sich nimmermehr die Rückkehr zur einfachen und bloßen Natürlichkeit zum Ziele setzen wollen; seine Aufgabe ist vielmehr, sich des Geheimnisses der innerlichen Schöpferkraft der Natur zu bemächtigen, und diese, der dunklen Bewußtlosigkeit entrissen, im Dienste und unter Vermittelung des absichtsvollen Verstandes wirken zu lassen. Überhaupt kann es der Mensch sich nie zur Aufgabe setzen wollen, bloß Naturschönes hervorzubringen, da er vermöge der Partialität und Beschränktheit seiner Naturexistenz dasjenige, wodurch gerade die schaffende Natur so groß und bewunderungswürdig ist, nie erreichen kann, und andererseits auch jene Triebe der schaffenden Natur, die in einem einzelnen Menschen sich ganz besonders regen, ohne geistige Pflege und Erziehung verkommen und verwildern müssen, und nur unter Einfluß derselben zu menschlich edlen und menschliches Gefallen ansprechenden

Äußerungen sich erheben. Die Classicität — sei es in was immer für einem Grade — ist ein nothwendiges Gesetz alles menschlich Schönen; sie ist das Adelsgepräge, welches der Mensch seinen Hervorbringungen aufdrückt, und sie in ihrem Unterschiede von den Erzeugnissen der schaffenden Natur kennzeichnet.

§. 125.

γ) Das idealisch Schöne. Das classisch Schöne ist das Ergebniß der Hineinbildung des Naturschönen in die spezifische Form des geistigen Menschendaseins. Damit ist aber der höchste Ausdruck des Schönen noch nicht erreicht. Denn es ist noch eine weitere Vermittelung des in die geistige Lebensform hineingebildeten Schönen mit dem geistigen Lebensinhalte denkbar, und in Kraft dieser Vermittelung wird es zu einer Rangstufe hinaufgehoben, welche offenbar über dem classisch Schönen als solchem steht. Denn dasjenige Schöne, dessen höchstes Auszeichnendes die Classicität ist, hat zu seinem Inhalte lediglich nur das sinnlich Lebendige, und seine gestaltende Seele ist einzig nur die der Obmacht des Geistes unterstellte Bildnerkraft der Natur; ist auch die Form durch den Geist geschaffen, so ist doch sein Inhalt rein natürlich, — es ist nicht ein Abbild des ganzen Menschen, sondern eben nur der durchgeisteten Sinnlichkeit des Menschen. Damit aber das Schöne vollkommen sei, muß es vollkommenes Werk und Bild des ganzen Menschen sein, und wird es, wenn ihm nicht bloß die Lebensform, sondern auch der Lebensinhalt des Geistmenschen eingebildet ist. Nun ist der spezifische Inhalt des geistigen Lebens das Ideale, das vollkommen Schöne also dasjenige, welches in die das geistige Leben erfüllenden Ideen des Wahren, Guten und Heiligen hineingebildet ist; es wird deßhalb im Unterschiede von dem bloßen Naturschönen und classisch Schönen das idealisch Schöne genannt. Zwar steht nichts, was überhaupt schön ist, außer Beziehung zu den vom Geiste gedachten Ideen des Wahren, Guten und Heiligen, weil alle geschaffenen Bildnerkräfte Setzungen des göttlichen Willens sind, der seinem innersten Wesen nach wahr, gut und heilig ist; der spezifische Charakter des idealisch Schönen besteht darin, daß diese Beziehung eine bewußte und absichtliche ist, während sie in den beiden andern Formen des Schönen nur unbewußt und unabsichtlich durchleuchtet, obwohl auch hier wieder

in Hinsicht auf Art und Grad des Durchleuchtens ein charakteristischer Unterschied zwischen dem bloßen Naturschönen und dem classisch Schönen statthat. Denn Letzteres kommt unter positiver Mitwirkung des Geistes zu Stande, der seinen eigenthümlichen Lebensinhalt dadurch, daß er ihn nicht absichtlich hervorstellt, nicht auch schon verläugnet und vermöge der Verwachsenheit von Form und Inhalt seines Lebens nicht einmal verläugnen kann, ohne sich zugleich auch der bewußten und freien Macht und Herrschaft über die schöne Form zu begeben. Da der Geist an allem menschlichen Handeln wesentlichen Antheil hat, so ist auch die menschliche Hervorbringung des bloßen Naturschönen ohne Mitwirkung geistiger Potenzen nicht denkbar; nur daß hier das Verhalten des Geistes wieder ein spezifisch anderes sein wird, als in der Hervorbringung des classisch Schönen, und da wieder ein anderes als in dem Auswirken des idealisch Schönen. Die allgemein geltende Vorbedingung für das künstlerische Bilden ist die geistige Empfänglichkeit für das Schöne; die Rangstufen der bildnerischen Thätigkeit unterscheiden sich nach der spezifischen Art des Verhaltens zu Stoff und Form des Bildwerkes, und dieses Verhalten kann entweder ein rein receptives oder zugleich auch spontanes sein. Eine vorwiegend receptive Anlage kann fast nur Gegebenes reproduciren; productiv sind die seelischen Vermögen nur in Kraft ihrer Spontaneität. In der bloßen Nachbildung des Naturschönen verhält sich der seelische Bildner im Menschen in Absicht auf Stoff und Form nur reproductiv; in der Gestaltung des classisch Schönen producirt er nur die Form an dem der Natur entlehnten Inhalte; in der Hervorbringung des idealisch Schönen verhält er sich in Absicht auf Stoff und Form productiv. Das reproductive Verhalten bedeutet so viel als Stehenbleiben bei der reinen Empfänglichkeit für das Naturschöne; das productive Verhalten besteht in der selbstthätigen Umbildung des Empfangenen durch den aus sich selbst wirkenden und schaffenden Geist. Im reproductiven Verhalten wird der menschliche Bildner von den schaffenden und bildenden Naturkräften seines Gemüthes getragen; productiv wirkt er in dem Maaße, als er sich auf sich selbst besinnt, und das im Gemüthe vorhandene Gebilde nach seinem geistigen Selbst umbildet und umgestaltet. Die künstlerische Productivität besteht also wesentlich nur im Umschaffen und Umbilden des bereits im Gemüthe erfaßten Naturschönen; das classisch Schöne wird durch geistige Umbildung der Form des Naturschönen, das

idealisch Schöne durch geistige Umbildung des Naturschönen nach Stoff und Form producirt. Art und Grad des productiven Verhaltens fällt zusammen und ist gleichbedeutend mit Art und Grad der in der bildnerischen Thätigkeit aufgebotenen geistigen Freiheit, weil der Geist überhaupt in Kraft seiner Freiheit productiv und schöpferisch zu wirken vermag. In der geistigen Freiheit des Menschen ist aber wesentlich auch seine Naturfreiheit aufgehoben; sowohl die gesetzmäßige Nothwendigkeit, wie die spielende Willkür der natürlichen Bildnerkräfte finden und verstehen sich selbst vollkommen, wenn sie in das freie Element des geistigen Daseins aufgenommen worden sind. In Kraft der schöpferischen Selbstmacht des Geistes werden sie über sich selbst hinausgehoben und ihrer selbst erst ganz mächtig; das natürlich Nothwendige fließt und klingt im Schwunge freier Harmonien, das heitere Spiel der sinnlichen Lebendigkeit gibt sich als sinnvolles Bild des gedankentiefen Geisteserns̈tes. Im idealisch Schönen sind die beiden anderen Stufen des Schönen wesentlich aufgehoben; es ist das Schöne in dritter und höchster Potenz, und demnach nicht nur die oberste Stufe, sondern die ganze Fülle des Schönen, wenn schon immer nur in spezifischer Form. Das idealisch Schöne ist das Naturschöne, geadelt durch die classische Form, verklärt im Lichte der geistig erschauten Ideen, aus dem harmonischen Zusammenwirken dreier lebendiger Mächte hervorgegangen: der lebendigen Natur, des denkenden Verstandes und der über Natur und Geist stehenden und in beider Leben sich offenbarenden göttlichen Ideen, deren sonnige Strahlen den Schein des Himmels auf das irdisch vergängliche Werk des Menschen fallen lassen.

§. 126.

3) Das Ideal des Schönen. Das idealisch Schöne kann noch nicht für die absolute Wirklichkeit des Schönen genommen werden. Diese ist, wie in keiner einzelnen Art, so auch auf keiner einzelnen Stufe des Schönen zu suchen, sondern muß alle Arten und Stufen desselben zur absoluten Harmonie in sich aufgehoben vorweisen. Sie wäre nur in jener Darstellung vorhanden, in welcher die ganze Fülle der Idee erschöpft und in allen denkbaren Arten und Formen der sichtbaren Veranschaulichung in die vollkommenste Wirklichkeit übergeführt wäre. Dieß kann nun überhaupt durch keine einzelne Dar-

stellung des Schönen geleistet werden; denn jedes Einzelgebilde veranschaulicht den Inhalt der göttlichen Ideen nur nach einer bestimmten Seite, und diese bestimmte Seite auf eine der individuell begabten Kraft entsprechende individuelle Weise und durch ein bestimmtes besonderes Element als Mittel der Veranschaulichung. Das absolut Schöne erheischt als seine Coefficienten die Gesammtheit aller individuellen Weltkräfte, und fordert deren vollkommenste Bethätigung in jedem Elemente ihres Daseins. Die vollkommene Wirklichkeit des Schönen fällt demnach zusammen mit der vollkommenen Verwirklichung der göttlichen Weltidee als vollendetem Ausdruck des wahren, guten und heiligen Willens Gottes; das absolut Schöne ist der vollkommen verwirklichte Weltgedanke Gottes als wesenhaftes Abbild und Gegenbild der absoluten Wesenheit Gottes. Dem vollkommen verwirklichten Gegenbilde wird die Schönheit im absoluten Sinne vindicirt vermöge seiner absoluten Beziehung auf Gott, durch dessen absoluten Willen die Idee, der Stoff und die bildenden Kräfte des Weltganzen gesetzt sind. Das vollendete Weltganze ist daher als Denkmal des absoluten göttlichen Willens das absolute Kunstwerk, Gott selbst der absolute Künstler, welcher schaffend, bildend und weihend (§. 36.) dem Werke seiner Macht die Züge seines eigenen Wesens aufdrückt. Der wesenhafte Gedanke der göttlichen Gegenbildlichkeit gelangt zu seinem vollkommenen Ausdrucke in der synthetischen Sphäre des menschlichen Weltdaseins; demnach hat das absolut Schöne in dieser Sphäre zu seiner ganzen und vollen Wirklichkeit zu gelangen. Da nun die Vollendung des Menschendaseins in die jenseitige Wirklichkeit fällt, so ist das absolut Schöne ein im Leben dieser Zeit unerreichbares Ideal; es hat seine persönlich concrete Wirklichkeit im verklärten Sein des himmlischen Gottmenschen, in dessen Form die gesammte Menschheit und mittelbar die gesammte Weltwirklichkeit hineinzubilden ist. Wie er nach seiner göttlichen Wesenheit das absolute Abbild und Gegenbild der göttlichen Urgründlichkeit ist, so stellt er nach seiner menschlichen Wesenheit das vollendete Ur- und Vorbild des geschöpflichen Weltdaseins dar, ist also seiner Idee nach die lebendige Einheit des ungeschaffenen, ewig vollendeten Urschönen und des in der Zeit zu vollendenden geschaffenen Schönen. Wie der heilige Gottessohn das absolute Formprinzip des vollendet Schönen ist, so ist der göttliche Vater das absolute Seinsprinzip desselben und der göttliche Geist das absolute Prinzip der es verklärenden Weihe; die dem

geschaffenen Sein zugewendeten Thätigkeiten dieser drei Prinzipien aber sind die gegenbildlichen Reflexe der absoluten Momente, in deren Dreieinheit von Ewigkeit her das Urschöne seine lebendige Wirklichkeit setzt.

§. 127.

b) Das Maaß des Schönen. Ob und inwieweit eine bildnerische Darstellung schön sei, ist nach ihrem Verhältnisse zum Ideal des Schönen zu bestimmen. An dieses kann sie jedoch nicht unmittelbar gehalten werden, weil es, eben als Ideal, der anschaulichen Wirklichkeit noch gar nicht angehört, sondern einzig in Gottes Denken wahrhaft da ist. Hiedurch ist indeß die Möglichkeit einer objectiven Würdigung des in der Erfahrung gegebenen Schönen keineswegs ausgeschlossen. Denn das göttliche Denken widerscheint im menschlichen Denken; und so hat das transscendente Ideal der Schönheit auch vor seiner vollkommenen Überführung in die Wirklichkeit wenigstens schon ein geistiges Dasein im menschlichen Innenleben; und so weit der Mensch dieses versteht, hat er auch bereits das rechte Maaß für die Schätzung und Werthbestimmung alles Schönen, das in der Erfahrung sich ihm darbietet, gefunden. Und da im inneren Denken und Leben des Menschen eben nur sein eigenes Wesen sich erschließt, so ist dieses selbst als das gottgesetzte, lebendige Maaß aller Schönheit zu begreifen, und alle Kriterien des Schönen sind aus dem ungetrübten Selbstverständniß der menschlichen Wesenheit abzuleiten. Nun aber wird sich das menschliche Wesen durch ein dreifaches Wissen offenbar; demnach ist auch in seinem Einen Selbstbewußtsein ein dreifacher Maaßstab für die Werthbestimmung des Schönen enthalten.

1) Zunächst wird sich der Mensch in seinem subjectiven Lebensgefühle inne, und beurtheilt auch die Dinge unmittelbar nach dem angenehmen oder unangenehmen Eindrucke auf dasselbe. Diesem Eindrucke folgend empfindet er eine bildnerische Darstellung als schön, wenn sie ihn auf eine wohlthuende Weise ergreift und in seinem inneren Wesen und Leben harmonisch anklingt; was die entgegengesetzte Wirkung hervorbringt, nennt er unschön. Diese auf die subjective Lebensempfindung gegründete Beurtheilung des Schönen nennt man die ästhetische Beurtheilung; ansprechende Eindrücke nennt man ästhetische, widrige unästhetisch. Man kann dieses Kriterium als das subjective Maaß des Schönen bezeichnen, weil die

Werthbestimmung desselben von seiner Übereinstimmung mit dem subjectiven Lebensgefühle des Menschen abhängig gemacht wird.

2) Jeder denkende Mensch sucht sich durch selbstthätige Verstandesreflexion über die Zuverlässigkeit der unmittelbar empfundenen Eindrücke klar zu werden. Demnach bleibt er auch in Beurtheilung des Schönen nicht bei dem unmittelbaren subjectiven Gefühle stehen, sondern gibt sich über dasselbe denkende Rechenschaft, um seinen Inhalt zur objectiven Allgemeingiltigkeit zu erheben. Dazu fühlt er sich überhaupt schon als Geistwesen angetrieben, oft aber auch im Besonderen genöthigt, wenn die unmittelbare Empfindung unklar oder gemischter Art, aus Lust und Unlust, Grauen und Wohlgefallen zusammengesetzt ist. Vor dem Verstande hat sich das Schöne durch seine Übereinstimmung mit sich selbst zu erproben; der Mensch tritt aus seiner individuellen Gefühlsweise heraus, um den Gegenstand, der sein ästhetisches Interesse erregt hat, nach seinen inneren, von der Beziehung auf den Menschen unabhängigen Verhältnissen in's Auge zu fassen und objectiv zu würdigen. Die Übereinstimmung des Schönen mit sich selbst ist also das objective Kriterium seiner Werthbestimmung.

3) Gleichwie das unmittelbare Lebensgefühl in der reflectirten Überzeugung aufgehoben ist, so auch der subjective Maaßstab des Schönen im objectiven. Vermöge des antithetischen Verhältnisses aber, welches zwischen receptiver Eindrucksfähigkeit und reactiver Spontaneität, zwischen Gefühl und Verstand obwaltet, kann jene Aufhebung nur in relativer Weise statthaben. Es geschieht oft genug, daß die objectiven Erwägungen des Verstandes den Grund des subjectiven Gefallens oder Mißfallens, oder eines aus beiden verschmolzenen Gefühles, kurz gesagt, die ästhetische Wirkung einer bildnerischen Darstellung nicht genügend zu erklären vermögen; oder auch, daß die Aussagen des verständigen Urtheiles dem unmittelbaren Eindrucke des ästhetischen Objectes widersprechen. So mag z. B. die Darstellung unverhüllter Sinnesreize an sich ein durchaus gelungenes Werk sein, dessen tadellose Formvollendung der Verstand vollkommen zugibt; deßungeachtet verursacht der Eindruck dieses harmonisch mit sich übereinstimmenden Ganzen eine disharmonische Stimmung in dem Beschauer, und veranlaßt ihn, sich abzuwenden, weil es die Keuschheit des angebornen Schönheitssinnes beleidigt und das harmonische Gleichgewicht

des seelischen Lebens durch ungeordnete Erregung des sinnlichen Lebensgefühles bedroht oder wirklich stört. Es kann hinwiederum geschehen, daß sich der unmittelbare Sinn des Menschen auf das wohlthuendste von einer Erscheinung angesprochen und befriedigt fühlt, an welcher sich das objective Verstandesurtheil das Dürftige, Unzureichende und nicht gehörig Vermittelte unmöglich verhehlen kann. Oder auch, es bleibt das unmittelbare Gefühl dort kalt oder wird nur schwach erregt, wo der Verstand die vollkommenste Übereinstimmung des Dargestellten mit sich selbst anerkennen muß. Demzufolge erweisen sich beide Maaßstäbe sowohl für sich, als auch in ihrer gleichzeitigen Anwendung als unzureichend zur absoluten Werthbestimmung des Schönen; der absolute Standpunkt der Kunstbetrachtung muß über das antithetische Verhältniß des Gefühls- und Verstandesurtheiles, der einseitig subjectiven und einseitig objectiven Betrachtungsweise hinausgestellt sein, und beide in sich aufhebend zur höheren Einheit vermitteln. Dieser Standpunkt der Vermittelung im höheren Dritten ist der Standpunkt der Idee, in der idealen Anschauung und Beurtheilung demnach der absolute Maaßstab zur Würdigung des Schönen geboten. Vom Standpunkte der Idee aber wird als das absolut Schöne die verwirklichte Gegenbildlichkeit Gottes erschaut. Demnach ist dieser Geistesgedanke das absolute Maaß, an welches jede bildnerische Darstellung zu halten ist. Nun ist die vollkommen verwirklichte Gegenbildlichkeit Gottes gleichbedeutend mit der vollkommenen Verwirklichung der Idee des Wahren, Guten und Heiligen im menschlichen Weltdasein; mithin eine bildnerische Darstellung in dem Maaße schön, als in ihr der Gedanke dieser absoluten Lebensharmonie durchleuchtet. Mag irgend ein ästhetischer Eindruck noch so reizend und spannend sein: in ihm offenbart sich das wahrhaft Schöne nicht, wenn er keine Ahnung des ewig Wahren, Guten und Schönen in der Seele wach zu rufen vermag oder vollends auf eine absichtliche Verlockung zur lügenhaften, sündhaften und unheiligen Vergötterung der unerlösten Hasses- und Liebesgluth berechnet ist. Umgekehrt aber wird jedes ästhetische Object, in welchem die Idee der absoluten Weltharmonie durchleuchtet, auch im subjectiven Lebensgefühle eine harmonische Stimmung erwecken. Es gibt ästhetische Darstellungen und Eindrücke, in welchen Auge und Ohr, Gefühl und Verstand unmittelbar nur herbe Dissonanzen vernimmt, und doch lösen sich diese scheinbaren Mißklänge in eine den

inneren Geistmenschen befriedigende und erhebende Harmonie auf, in deren Wohlgefühle er freiwillig und gerne auf den ursprünglich vermißten unmittelbaren Reiz verzichtet, ja eben in der Erhebung über das Bedürfniß nach demselben sich stark und groß, gehoben und geadelt fühlt. Auch die bildnerischen Darstellungen des Bösen, Widrigen und Verzerrten, des Schuldhaften und Sündhaften sind schön zu nennen, wenn sie eine ideelle Signatur an sich tragen und durch sich selbst an das erhabene Walten jener Mächte mahnen, deren Gerichte alles Unwahre und Unheilige in der Zeit erliegen muß. Das absolute Maaß des Schönen ist das absolute Correctiv der beiden relativen Maaße; was vor dem absoluten Maaße besteht, ist wirklich schön, wenn es auch nicht vollkommen schön wäre. Dem Bereiche der schönen Wirklichkeit gehört schlechthin jede bildnerische Darstellung an, in welcher sich eine Idee abspiegelt; der *symbolische* Charakter ist also die absolut geforderte Bedingung der Schönheit. Dem vollkommen Schönen wird sich das wirklich Schöne in dem Grade nähern, als sein symbolischer Charakter in der *Organik* des Bildwerkes sich ausdrückt und durchbildet; je vollkommener es aber kraft seiner durchgebildeten Organisation mit sich selbst zusammenstimmt, desto mehr wird es auch das Gemüth des Beschauers *harmonisch* stimmen. Die Harmonie seiner äußeren Selbstdarstellung wird im unmittelbaren Gefühle des Menschen aufgefaßt, die Vollkommenheit seiner Organik wird durch Kunsturtheil des reflectirenden Verstandes begriffen. Je mehr ein bildnerisches Werk dem absoluten Maaßstabe alles Schönen entspricht, desto vernehmlicher und kennbarer wird es auch die relativen Kriterien seiner Schönheit hervorstellen. Auf der höchsten Stufe der Vollendung fällt das absolute Kriterium mit beiden Arten der relativen Kriterien schlechthin zusammen; der vollendet schöne Ausdruck der Idee muß auch unmittelbar und vollkommen Gefühl und Verstand befriedigen.

§. 128.

c) *Der wesentliche Ausdruck des Schönen.* Die der schönen Wirklichkeit gleichwesentlich eigenen drei Beziehungen auf Gefühl, Verstand und Vernunft müssen sich auch in der anschaulichen Darstellung des Schönen offenbaren; in der anschaulichen Hervorstellung derselben besteht eben das Wesen des Schönen. Durch jede dieser drei Beziehungen ist eine bestimmte Eigenschaft des Schönen

gefordert; demnach besteht das Wesen des Schönen in der Gesammtheit der jenen drei gleichwesentlichen Beziehungen entsprechenden Eigenschaften der bildnerischen Darstellung.

1) Um das Interesse des Verstandes zu befriedigen, muß die bildnerische Darstellung mit sich selbst übereinstimmen. Die Übereinstimmung des Werkes mit sich selbst setzt eine Fülle dessen voraus, was in ein harmonisches Wechselverhältniß gesetzt werden soll; die wirkliche Harmonie ergibt sich durch wechselseitige Ermäßigung des Entgegengesetzten, und durch wechselseitige Begränzung des Mannigfaltigen und Verschiedenen unter bewältigender Obmacht eines durchgreifenden Gedankens. Die Fülle ordnet sich dem Maaße unter, in den durchgreifenden Maaßbestimmungen vermittelt sich die harmonische Einheit. Fülle, Maaß und Einheit sind demnach jene Eigenschaften eines Kunstwerkes, welche in der allem Schönen wesentlichen Wohlordnung der bildnerischen Darstellung wesentlich enthalten sind.

2) Zum Wesen des Schönen gehört, daß es insbesondere auch zum Gemüthe des Menschen spreche. Um das Gefühl anzuregen, muß es zunächst durch einen bestimmten Grad sinnlicher Lebendigkeit die Aufmerksamkeit fesseln. Soll aber das Interesse an dem sinnlich erregenden Eindrucke sich nicht spurlos verflüchtigen, so muß sein Reiz die tieferen Gefühle des inneren Menschen wachrufen — es muß aus der sinnlich lebendigen Darstellung eine seelenvolle Innigkeit sprechen, der Beschauer muß in dem Dargestellten die Ansprache der Seele des Bildners an seine eigene Seele vernehmen. Damit jedoch diese Ansprache befriedige, und das Gemüth des Angesprochenen zur wohlthuenden Harmonie stimme, so muß eben dasjenige, was auf Sinn und Gefühl erregend wirkt, auch schon die Macht erhebender Beruhigung in sich tragen; es muß demnach durch sich selbst dem Beschauer ein Tiefstes, über allen Wechsel und Wandel Hinausgestelltes offenbaren, in dessen geistiger Erfassung das menschliche Innere sich wieder zum Frieden einer höheren Einheit zusammenfaßt. Die sichere Ruhe inmitten der lebhaftesten Erregung verleiht der Bewegung den Charakter des Schwunghaften, welches nur dort zu finden ist, wo die Bewegung Maaß und Einheit hat. Damit also eine bildnerische Darstellung das Gemüth als schön anspreche, muß sie schwunghaft sein; die darin enthaltenen besonderen Eigenschaften sind: Lebendigkeit, Innigkeit und Tiefe.

3) Das Schöne ist seinem Wesen nach ein spezifischer Ausdruck der idealen Wirklichkeit. Durch seinen idealen Gehalt muß es den geistigen Sinn des Menschen ansprechen, es muß sinnig sein; es muß ebendadurch seine Abkunft aus dem Reiche eines höheren Daseins beweisen, es muß Würde haben; der ideale Ausdruck muß den in den Bereich der schönen Wirklichkeit aufgenommenen Inhalt der Kunstbildung in ein verklärendes Licht erheben, er muß dem Werke Weihe ertheilen. Diese dreifache Eigenschaft der Sinnigkeit, Würde und Weihe gibt dem Schönen die edle Haltung, ohne welche es trotz aller sonstigen Reize vom inneren Geistmenschen niemals als ein seines Gefallens würdiges Werk anerkannt werden kann.

In allen hier aufgezählten Eigenschaften explicirt sich eben nur der nothwendige Charakter, unter welchem sich das Wahre, Gute und Heilige anschaulich offenbaren und für Sinn, Gemüth und Geist, Gefühl, Verstand und Vernunft vernehmlich machen muß. Alle genannten Eigenschaften sind in der Idee des Schönen als solchen enthalten; das Wahre, Gute und Heilige kann nicht anders denn als harmonisch, schwungvoll und edel gedacht werden, es ist sein Wesen, so zu sein; und alles Wirkliche hat nur insoweit ein ideales Sein, ist also nur insoweit schön, als es diese Eigenschaften an sich trägt und hervorstellt. Das derselben Ermangelnde oder das Ungebildete, Flache und Gemeine ist als unschön nothwendig auch unwahr, vom Übel und unheilig; die Schönheit dagegen die wesentliche und unverlierbare Erscheinungsform alles dessen, was in den idealen Gründen der zeitlichen Wirklichkeit gefestigt ist und in wesentlicher Beziehung zu den göttlichen Urbildern des Weltdaseins steht.

Dritter Abschnitt.

Die Kunst.

§. 129.

Die ebenmäßige Darstellung des Schönen durch menschliche Kräfte nennt man Kunst und den in dieser Darstellung Geübten einen Künstler. Aufgabe und Beruf des Künstlers ist, die gegebene Wirklichkeit nach dem seiner idealen Anschauung gegebenen Bilde der

ewigen Schönheit zu gestalten. Demzufolge schließt die Kunstthätigkeit eine dreifache Function in sich, deren erste in der Subsumtion des gegebenen Wirklichen unter die dem Geiste präsente Idee der Schönheit, die zweite in der idealen Durchgeistung des gewählten Stoffes, die dritte in der sinnlich wahrnehmbaren Nachaußenstellung des idealisirten Stoffes besteht. Diese drei Functionen enthalten die dreifache Selbstvermittelung des künstlerischen Triebes mit dem realen, idealen und materialen Elemente der Kunstbildung, und lassen sich kurz als künstlerische Stoffschöpfung, Formgebung und anschauliche Versinnlichung des Kunstobjectes bezeichnen.

§. 130.

a) Die künstlerische Stoffschöpfung. Der Künstler kann den Stoff seiner Bildungen nicht aus sich selbst erzeugen, sondern muß ihn der gegebenen Wirklichkeit entnehmen. Aufgabe der Kunst ist ja eben, das Wirkliche in's Ideale zu verklären, das menschliche Weltbewußtsein mit dem der geistigen Intuition präsenten Bilde der ewigen Schönheit zu vermitteln. Da nun alles Wirkliche zur Idee in Beziehung steht, so ist auch die gesammte Wirklichkeit einer Subsumtion unter die ideale Anschauung fähig, daher auch alles Erscheinende ein bildungsfähiger, für die künstlerische Bearbeitung geeigneter Stoff. Daher ist die Fülle des Kunststoffes so unerschöpflich reich, als es Leben und Erfahrung selbst sind; alles Thun und Geschehen im inneren und äußeren Menschendasein, alle Offenbarungen des Lebens in Natur und Geschichte lassen eine künstlerische Auffassung und Behandlung zu, wofern nur auch das rechte Auge und der rechte Sinn für die darin enthaltenen bildsamen Momente sich findet. Daraus folgt aber, daß die einzelne künstlerische Individualität sich nicht unterschiedlos jedem Gegenstande zuwenden, vielmehr nur in den ihrem besonderen Geschicke zusagenden Stoffen sich versuchen dürfe. Der Künstler soll eben den Stoff schöpfen, nicht einfach wiedergeben, er soll nicht bloß finden, sondern auch erfinden; er muß sich des Stoffes auf geniale Weise zu bemächtigen wissen, er muß ihn mit künstlerischer Freiheit anfassen können, und mit seiner inneren Intuition des Schönen zu verschmelzen verstehen. Nur dasjenige, was er innerlich durchdacht und durchlebt hat, kann er als sein Eigenes wiedergeben; und nur insofern er seinen Stoff als einen innerlich

durchdachten und durchlebten wiedergibt, kann er ein Schöpfer desselben genannt werden. Er muß sich mit Liebe und Wärme in das Object der Darstellung versenken, er muß es mit seinem eigenen Lebensinhalte durchgeisten und hiedurch zu einem über die gewöhnliche Wirklichkeit erhabenen Erzeugnisse veredeln, er muß es als ein ihm innerlichst Eignendes im ungezwungenen Spiele lebendiger Imagination selbstmächtig in alle Formen des Schönen zu wandeln vermögen. Demnach haben sich jene drei Functionen, welche zum künstlerischen Wirken überhaupt erfordert werden (§. 129.), auf besondere Weise schon im ersten Acte der künstlerischen Thätigkeit, in der schöpferischen Wiederzeugung des appercipirten Kunststoffes zu bethätigen; tiefes Gefühl, lebendige Phantasie und geläuterter Geschmack sind die entsprechenden Gaben, welche hiezu, wie zu den beiden folgenden Acten der künstlerischen Übung erfordert werden.

§. 131.

b) Die künstlerische Formgebung. Das Object der Kunstdarstellung wird durch seine schöpferische Wiederzeugung in der Seele des Künstlers vorbereitet, den geistigen Abdruck der künstlerischen Individualität in sich aufzunehmen. Der Ausdruck, den das Object hiedurch annimmt, ist seine künstlerische Form, die Anbildung dieses Ausdruckes die künstlerische Formgebung. Um die ächte künstlerische Form am Objecte hervorzubilden, muß sich zunächst die Seele ganz in den ihr eigen gewordenen Stoff versenken, um die in ihm gelegenen harmonischen Verhältnisse in Gefühl und Gedanke zu erfassen, und ihn denselben gemäß gestalten zu können. Die erste Aufgabe der Formgebung ist demnach die Hervorbildung der dem künstlerischen Objecte an sich eigenen harmonischen Verhältnisse; sie besteht in einer vorzugsweise constructiven Thätigkeit, welche sich ein Bauen, ein freies Ordnen, Fügen und Gliedern des Stoffes nach dessen immanenten Maaßbestimmungen zum Zwecke setzt. Von der Beschaffenheit des Stoffes und von der geistigen Schwungkraft des Künstlers hängt es ab, ob die formirende Thätigkeit auf dieser ersten Stufe stehen bleibe oder an die weitere Aufgabe schreite, den dem Gesetze der Schönheit unterworfenen Stoff sofort so zu durchdringen, daß die in ihn eingegangene Bildnerkraft nicht bloß als bauende, sondern auch als bildende Seele sich offenbare. In diesem Falle geht das

künstlerische Verhalten zum Stoffe aus einem bloß bedingenden in ein bestimmendes über, der Künstler gibt nicht bloß das Object in künstlerischer Form, sondern in dieser sich selbst; es empfängt nicht nur durch ihn Gestalt, sondern hat von ihm auch Leben. In dem Maaße aber, als die dem Stoffe mitgetheilte Lebendigkeit zur freien, ungebundenen Bewegung sich erhebt, geht das Bilden in ein Dichten über, durch welches der künstlerische Stoff auf den gesteigertsten Grad der Formdurchbildung erhoben wird. Die dichterische Gestaltung ist demnach die dritte und höchste Stufe der künstlerischen Formgebung. Der Künstler ist Dichter, wenn er nicht nur dem Stoffe Leben zu geben, sondern auch des Stoffes eigenes Leben zu erfassen und in sich zu reproduciren weiß — wenn beider Leben ineinanderfließt und ineinanderwirkt, und er eben so von dem innerlichst durchdrungenen Gegenstande seiner Wahl sich gehoben und getragen fühlt, als er ihn selbst hebt und trägt. Darum ist die dichterisch gestimmte Seele sich selbst gleichsam ein Geheimniß, empfängt ihre Anschauungen aus Inspirationen und fühlt sich von unbekannten Mächten bewegt; nicht sie allein wirkt und schafft, sondern noch etwas Anderes, das sie selbst nicht ergründen kann, schafft und wirkt in ihr und durch sie, und trägt sie wiegend und spielend auf den schwankenden Wogen des ahnenden Gefühles in die lichten Zonen neuentdeckter Welten. Dem Seherblicke des poetischen Genius erschließen sich unerforschte Tiefen des Daseins, ihm klären sich die dunklen Geheimnisse des Lebens; ein wunderthätiger Magus weckt er mit seinem Zauberstabe die schlummernden Klänge gefesselter Harmonien auf, und verwandelt die Gestalten der Wirklichkeit im Scheine überirdischer Lichter. Die Offenbarungen des dichterischen Genius sind mannigfaltig und verschieden; sie lassen sich jedoch unter gewisse Hauptarten subsumiren, welche zunächst nach der vorherrschenden Objectivität oder Subjectivität der poetischen Stimmung zu bestimmen sind. Die erstere wird sich zumeist in der ruhigen Fülle und Breite der epischen Dichtungsart entfalten; während in den klangreichen Weisen der Lyrik die bewegte Subjectivität des Dichters sich austönt. Beide Dichtungsarten sind zur höheren Einheit in der dramatischen Poesie zusammengefaßt, welche aus der vielverschlungenen Wechselwirkung der vom Pathos ihres subjectiven Lebensgefühles getragenen Persönlichkeiten das Gesetz und die Harmonie der objectiven Weltordnung sich entwickeln läßt. Wenn im Epos sich das friedlich geglättete Bild vergangener Zeiten abspiegelt, so stellt das

Drama Leben und Handeln, Streben und Ringen der Menschen in lebendiger Gegenwart dar; wenn in der Lyrik das Pathos des erregten Gemüthes das subjective Recht seines gegenwärtigen Daseins behauptet, ist es im künstlerisch entworfenen Drama nur Vehikel zur Herbeiführung einer über das subjective Können und Wollen der Einzelpersönlichkeit hinausgreifenden Lösung der dramatischen Verwickelung. Wie die dichterische Form die höchste, reichste und edelste aller Kunstformen ist, so ist die dramatische Behandlungsart die höchste, ideentiefste und entwickelteste Form der dichtenden Kunst.

§. 132.

c) Die Darstellungsarten des Kunstschönen lassen sich nach der spezifischen Bethätigungsweise des Darstellers, nach der spezifischen Apperceptionsweise des Beschauers und nach der spezifischen Beschaffenheit des zwischen Darsteller und Beschauer vermittelnden Darstellungselementes abtheilen.

1) Die Bethätigungsweisen des Darstellers lassen sich, wenn man von dem sinnlich vernehmlichen Mittel der Darstellung absieht, vornehmlich nach den Stufenunterschieden der Formdurchbildung unterscheiden (vgl. §. 131.). Daraus ergibt sich die Eintheilung der Künste in die bauende, bildende und dichtende Kunst. Alle drei Kunstweisen können an einem und demselben Objecte der Kunstdarstellung angewendet werden, aber nicht jedes Object läßt sich in dem Grade bewältigen, daß es bis zum höchsten Grade der Formvollendung durchgebildet werden könnte. Der niedere Grad der Formdurchbildung kann ohne den höheren gedacht werden; in dem höheren ist aber immer der niedere als wesentliches Moment aufgehoben.

2) Die Auffassung einer künstlerisch dargestellten Idee kann durch Begriff, Gefühl oder Anschauung vermittelt werden. Der spezifische Mittler des Begriffes ist das Wort, der spezifische Wecker des Gefühles der Ton, Object der Anschauung die Gestalt. Daher die Eintheilung der Künste in redende, tönende und plastische Künste, welche von der vorigen spezifisch verschieden ist, indem die nach den Stufenunterschieden der künstlerischen Bethätigungsweise vorgenommene Unterscheidung der Künste im Besonderen wieder auf jedes einzelne Glied der hier gegebenen Eintheilung angewendet werden kann. So kann z. B. ein Schriftwerk auf künstlerische Würdigung Anspruch machen durch edlen

und gewählten Geschmack in Anordnung seines Inhaltes, in Bau und Gliederung der Rede; das ästhetische Interesse steigert sich bei Wahrnehmung einer sinnigen und anziehenden Durchführung der wohlgeordneten Rede; das ästhetische Wohlgefallen erreicht den höchsten Grad, wenn über die Einzelheiten der Durchführung die ächten Perlen eines reichen dichterischen Schmuckes ausgesät sind.

3) Das vermittelnde Element der künstlerischen Darstellung sucht die künstlerische Persönlichkeit entweder in sich selbst oder in der äußeren Naturwirklichkeit. Daher die Unterscheidung solcher Künste, in welchen der Bildner zugleich Darsteller ist, von anderen, in welchen er ein von seiner Persönlichkeit verschiedenes sinnefälliges Object zum Darstellungsmittel wählt. Dieser spezifische Unterschied des Darstellungsmittels bringt auch einen spezifischen Unterschied in der wesentlichen Erscheinungsweise dessen mit sich, was der Künstler offenbart. Denn soweit der Künstler dasselbe durch sich selbst darstellt, erscheint es im zeitlichen Nacheinander; wenn er aber ein äußeres Darstellungsmittel wählt, offenbart sich das Dargestellte in einem räumlichen Nebeneinander.

α) Der Mensch offenbart sich durch sich selbst mittelst der Sprache, des Gesanges und der Geberde. Daher die besonderen Darstellungsarten der künstlerischen Idee in Poesie, Musik und Mimik, entsprechend der dreifachen Selbstdarstellung des Menschen als geistiges, seelisches und leibliches Wesen. Die Poesie ist demnach eine spezifisch geistige Selbstmittheilung des Menschen, die Musik die Tonsprache des in der Apperception harmonischer Stimmungen gehobenen Gemüthes, die Mimik die plastische Verleiblichung des künstlerisch gefaßten geistig seelischen Lebensinhaltes. Insofern die Poesie die geistig innerliche Erfassung des Schönen zu ihrer Voraussetzung und dessen geistig innerliche Gestaltung zu ihrem Inhalte hat, ist alle Kunst Poesie, und jede andere Kunst aus dem poetischen Triebe herzuleiten. Insofern alle Kunst in werkthätiger Ineinsbildung der innerlich appercipirten Harmonien der Geist- und Naturwelt besteht, ist auch alle Kunst wesentlich Musik; und da Geist und Natur im Gemüthe des Menschen sich begegnen und ineinsbilden, so ist die primitive Anlage der Kunstthätigkeit in dem musikalischen Sinne des menschlichen Gemüthes zu suchen. Poesie und Musik, Rede und Gesang sind demnach die ersten, unmittelbaren Künste des

Menschen, welche allen anderen in jenem Sinne vorausgehen, in welchem Gefühl und Gedanke der äußeren That vorausgehen, und darstellendes Handeln vor dem wirksamen Handeln eintritt. Die innere seelische Bewegung hat eine entsprechende Bewegung der leiblichen Organe des Menschen zur unwillkürlichen Folge. Die zur Kunst ausgebildete Bewegung der menschlichen Gestalt ist Poesie und Musik zugleich — Musik durch ihr rythmisches Maaß, Poesie durch in sie gelegten Ausdruck der inneren Gefühle und Stimmungen. Hätten übrigens diese an sich keine unmittelbare Beziehung auf die Idee des Schönen, so werden sie eben durch den mimisch-plastischen Ausdruck dem Gesetze der Schönheit unterstellt und einer ästhetisch interessanten Form theilhaft.

β) Die plastische Mimik bildet bereits den Übergang zu der im räumlichen Nebeneinander sich gebenden Darstellung des Kunstschönen. Als die drei wesentlichen Hauptarten dieser Darstellungsart sind zu bezeichnen die M a l e r e i, S c u l p t u r und A r c h i t e k t u r. Die freieste Bewegung ist unter diesen den zeichnenden Künsten gegönnt, welche die gesammte Mannigfaltigkeit der dem sinnlichen Auge wahrnehmbaren Wirklichkeit in den Bereich ihrer Darstellungen ziehen. Der Kreis der Sculptur ist enger gezogen: sie ist mehr oder weniger an die einzelnen Erscheinungen gewiesen, vermag aber dieselben mit mehr Ausdruck und Nachdruck wiederzugeben, als die Malerei; denn sie stellt ihre Gebilde in realer Plasticität gleichsam als das Wirkliche selber hin, während die Malerei nur ein täuschendes Bild der Wirklichkeit gibt, und muß ihr Object in abgeschlossener Vollendung und vollkommenster, bis in's Einzelnste und Kleinste gehender Ausführung darstellen, weil an jeder übrig gelassenen Leere und Lücke das rohe, formlose Bildungsmateriale durchblicken würde, während es der Maler, welcher sich mit keinem rohen Bildungsstoffe abzuringen hat, häufig bei allgemeinen Andeutungen und geistreichen Skizzirungen bewenden lassen kann. Die Malerei gibt ein Bild des sichtbaren Wirklichen, die Sculptur geht daran, das sichtbare Stoffliche selber zu bilden; hiedurch ist das gegensätzliche Verhältniß beider Künste charakteristisch angedeutet. Die Malerei bewegt sich im Elemente der dichtenden Phantasie, die Sculptur ist Bildnerei im engsten und strengsten Sinne. Das gelungene Gemälde ist der auf einer räumlichen Fläche festgehaltene Zauber der Poesie, die vollendete Hervorbringung des Bild-

hauers gleichsam die gefesselte Grazie der Mimik. Der Maler und der Bildner sind beide durch die Beschaffenheit ihres sinnlichen Darstellungselementes gebunden, aber jeder auf andere Weise; der Maler, indem er sein Object nur von einem individuellen räumlichen Standpunkte aus beleuchten kann, der Bildner, indem er gleich dem Maler nur einen bestimmten Moment aus den zeitlich aufeinanderfolgenden Bewegungen des von ihm dargestellten Lebendigen festhalten kann. Von diesen beschränkenden Zeit- und Raumverhältnissen sind jene Künste nicht abhängig, in welchen die Persönlichkeit des Darstellenden zugleich auch das Medium der Darstellung ist, weil sich die Persönlichkeit frei in Zeit und Raum bewegt. — Wenn Malerei und Sculptur das Wirkliche und Lebendige in seinen harmonischen Verhältnissen veranschaulichen wollen, so hat umgekehrt die Architektur die harmonischen Verhältnisse alles Wirklichen und Lebendigen als solche zum Gegenstande ihrer Darstellung und kann demnach eine räumlich veranschaulichte, gefesselte, stumme Musik genannt werden, gleichwie die Malerei stumme verräumlichte Dichtung, die Sculptur gefesselte Mimik ist. Die Architektur hat es rein nur mit den Maaß- und Zahlenverhältnissen zu thun, welche allem Leben zu Grunde liegen, nirgends aber mit dem Lebendigen selber, und unterscheidet sich hiedurch von allen anderen Künsten als die in ihrer tiefsten Bedeutung kosmische Kunst, als die Kunst, die ewigen constanten Verhältnisse und Gesetze darzustellen, denen alles Wirkliche und Lebendige eingeordnet ist. Sie ermangelt daher jenes sinnlichen Reizes, durch welchen mehr oder weniger alle anderen Künste zu gewinnen wissen, wirkt aber desto nachdrücklicher durch den Eindruck des Ernstes und der Strenge; sie ist, ohne der gefälligen Anmuth weicher Formen entbehren zu müssen, vorzugsweise die Kunst des Erhabenen, und stellt unter allen Künsten zumeist und am unmittelbarsten den monumentalen Charakter hervor.

γ) Alle einzelnen Künste sind nur relative Darstellungen des Schönen; das ganze Schöne in allen seinen Erscheinungsformen kann sich nur durch alle Künste zugleich offenbaren. Der zusammengefaßte Ausdruck alles mit menschlichen Mitteln darstellbaren Schönen ist die scenische Darstellung, welche bei vollkommener ästhetischer Ausbildung einen lebendigen Inbegriff aller Künste darstellt und im harmonischen Zusammenwirken derselben gleichsam das ewige Reich der

Schönheit selber in die unmittelbare sinnliche Gegenwart des irdischen Zeitlebens einführt. Sie bewirkt, was keine besondere Kunst vermag, weil sie durch alle Künste zugleich wirkt; während jede besondere Kunst in ihren Hervorbringungen das Schöne vereinzelt in's Wirkliche und neben dem Wirklichen setzt, klärt die scenische Darstellung das Wirkliche selber in das unmittelbar Schöne; die einzelne Kunst schmückt dichtend das Leben, das Schauspiel verwandelt das Leben selber in eine Dichtung. Das Schauspiel hebt die menschliche Daseinswirklichkeit schlechthin in sich auf, um sie in idealem Style umzuschaffen und als unmittelbar schöne Wirklichkeit wiederzugeben. Die belebende Seele der scenischen Darstellung ist die dichtende Kunst und zwar in ihrer höchsten und gesteigertsten Ausbildung als dramatische Kunst; Sprache und Geberde der Darsteller verwandelt die Ideen der Dichtung in ein lebendiges, schwunghaftes Gemälde des menschlichen Lebens, welches hier, befreit von allem schleppenden und verdeckenden Beiwerk der alltäglichen Wirklichkeit in seinen innersten Gründen und Motiven, in seinen ergreifendsten und spannendsten Verhältnissen, in seinen höchsten und kühnsten Strebungen aufgezeigt wird. Plastik und Malerei wetteifern miteinander, den idealen Schein der vor das Auge gerückten Wirklichkeit zu erhöhen; die fluthenden Tonwellen der Musik heben und tragen die Gemüther in das zauberhafte Gebiet glanzvoller Täuschung hinein, welches vom künstlerischen Rahmen einer geschmackvollen Architektur umschlossen eine selbstständige, in sich abgeschlossene Sphäre höherer Wirklichkeit inmitten der gewöhnlichen Wirklichkeit bildet.

Gleichwohl ist auch die von jener Sphäre umschlossene lebendige Kunstwelt nur ein A b b i l d, wenn auch ideales Abbild der n o c h u n v o l l e n d e t e n irdischen Daseinswirklichkeit. Um sich zum absolut Höchsten zu erheben, was im menschlichen Zeitleben künstlerisch darstellbar ist, muß die Kunst den concreten, lebendigen Ausdruck einer die zukünftige Vollendung anticipirenden V o r b i l d u n g des irdischen Menschendaseins erringen. Demnach ist die k i r c h l i c h e K u n s t als eine in allen besonderen Gebieten des künstlerischen Schaffens durchgeführte unmittelbare Symbolik der Idee des Heiligen das schlechthin Höchste, was erreicht werden kann, und stellt sich, in ihrer vollkommenen Ausbildung zu einem Schauspiel göttlicher Dinge werdend, in ein übergeordnetes Verhältniß zu der im Schauspiel culminirenden w e l t l i c h e n K u n s t.

Ist diese der ideale Reflex der diesseitigen Wirklichkeit, so ist die heilige Kunst der ideale Reflex der jenseitigen Wirklichkeit. Zwischen diesen beiden gegensätzlichen Spiegelungen ihres Daseins wandeln die Geschlechter der Menschen hindurch, in beiden ihr Erinnern und Hoffen, ihr Glauben und Streben sich vergegenwärtigend, in beiden ihre eigene Geschichte schauend, deren bedeutungsvolle Momente in den Denkmalen der Kunst dem Gedächtniß der irdischen Zeit bewahrt sind.

Berichtigung.

Seite 153, Zeile 19 von Oben: lies Affection statt: Affirmation.
Seite 256, Zeile 4 von Oben, ist und zu streichen.

Druck von C. Fr. Meyer in Weissenburg.

Im Verlage von **G. Joseph Manz** in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Dr. K. Werner,

System der christlichen Ethik.

3 Bände. (1. Bd. Einleitung und Güterlehre. 2. Bd. Tugendlehre. 3. Bd. Pflichtenlehre.) gr. 8. 9 fl. 48 kr. od. 5 Thlr. 27½ sgr.

In einer durch mehrere Nummern fortlaufenden und sehr umfassenden Recension der kathol. Blätter für Literat. 1854 Nr. 45 u. ff. heißt es u. A.: „Der Verf. hat sich des ganzen Reichthumes der Wissenschaft gegenwärtiger Zeit bemächtigt, und kennt sich zugleich, wie wir nachweisen werden, im christlichen Alterthum und in der mittelalterlichen Theologie sehr gut aus. Die philosophischen Systeme der jüngstvergangenen Zeit hat er begriffen, von keinem derselben hat er sich fangen lassen. Die Bedeutung derselben weiß er zu würdigen; den Gewinn aus ihnen versteht er für die Moraltheologie zu verwenden. Was die Einseitigen in ihrer Kurzsichtigkeit als das Eine und als das Ganze hinstellten, weiß er als Parcelle für das Ganze zu benützen und dadurch ihm erst die rechte Wahrheit und Weihe zu geben." — Hiezu bemerkt noch die Redaction: „Vollständig mit dem sehr verehrten Aphoristen in Hinsicht auf den Werth über die Werner'sche Ethik einverstanden, kann sich die Red. der Bemerkung nicht entschlagen, wie es höchst auffallend ist, daß ihres Wissens noch keine der katholisch-theologischen Zeitschriften Deutschlands in einläßlicher Weise sich über deren Bedeutung hat vernehmen lassen. Die gediegenen Werke katholischer Literatur verfolgt ein eigener Unstern, während die unbedeutendsten Sachen, kaum erschienen, marktschreierisch angepriesen werden, bleiben jene völlig unbeachtet, als sei es nicht der Mühe werth, von ihnen zu reden."

Balmes, J., Briefe an einen Zweifler. Aus dem Spanischen übersetzt von Dr. Fr. Lorinser. Mit einer kurzen Biographie des Verfassers und dessen Bildniß. gr. 8. 2 fl. od. 1 Thlr. 7½ sgr.

Diese Briefe sind sowohl für gebildete Laien als auch namentlich für praktische Seelsorger sehr zu empfehlen; sie bilden eine dem Geiste und den Bedürfnissen der Zeit angemessene Apologie der katholischen Religion, sie enthalten, mehr im Tone unterhaltender Belehrung, ein treffliches Material der Vertheidigung der Lehren der katholischen Kirche gegen solche, die bald dieses, bald jenes Dogma angreifen, nicht so sehr, weil es ihrem Verstande unbegreiflich erscheint, sondern weil es ihren Neigungen und Leidenschaften nicht entspricht. Vgl. Schles. Kirchenbl. 1852. Nro. 46. Augsb. Postzeit. 1852. Nro. 274 u. 327.

— — **Lehrbuch der Elemente der Philosophie. Aus dem Spanischen** übers. von Dr. Fr. Lorinser. 1te Abtheil. Auch u. d. Titel: Lehrbuch der Logik. gr. 8. geh. 1 fl. od. 18¾ sgr.

— — **dasselbe. 2te Abtheil.: Lehrbuch der Metaphysik.** — Aesthetik. — Reine Ideologie. — Allgemeine Grammatik. — Psychologie. — Theodicee. gr. 8. geh. 2 fl. od. 1 Thlr. 7½ sgr.

— — **dasselbe. 3te Abtheil.: Lehrbuch der Ethik. gr. 8.** geh. 1 fl. od. 18¾ sgr.

— — **dasselbe. 4te Abtheil.: Lehrbuch der Geschichte der** Philosophie. gr. 8. geh. 1 fl. 12 kr. od. 22½ sgr.

(1—4te Abtheil. zusammen 5 fl. 12 kr. od. 3 Thlr. 7½ sgr.)

Balmes, J., Weg zur Erkenntniß des Wahren. Nach der französischen Ausgabe des Originals: El Criterio in's Deutsche übertragen von Th. Nißl. gr. 8. geh. 1 fl. 30 kr. od. 27½ sgr.

Ueber „Balmes" s. die Bemerkung bei Blanche-Raffin.

Beidtel, Dr. J., das canonische Recht, betrachtet aus dem Standpunkte des Staatsrechts, der Politik, des allgemeinen Gesellschaftsrechtes und der seit d. J. 1848 entstandenen Staatsverhältnisse. gr. 8. geh. 4 fl. od. 2 Thlr. 15 sgr.

Vorstehendes Werk erscheint in einer Zeit, in welcher in mehr als einem Staate die kirchlichen Verhältnisse der Katholiken zu reguliren sind. Es erörtert die der Kirche gegen den Staat zukommende Stellung und das Verhältniß der Bischöfe zu dem päpstlichen Stuhle mit Ausführlichkeit und ganz nach dem Gesichtspunkte der Staatswissenschaften. Ferner wird man bei diesem Werke gewisse heikliche Fragen, z. B. von der indirekten Gewalt der Kirche, von dem Institute der Inquisition, von den Zehenten u. s. w., nicht übergangen, sondern mit Gründlichkeit erörtert finden.

Blanche-Raffin, A. v., Jacob Balmes, sein Leben und seine Werke. Uebers. von F. X. Karker. Mit 1 Stahlst. gr. 8. geh. 1 fl. 45 kr. od. 1 Thlr. 3¾ sgr.

„Der Einblick in das Leben eines Künstlers oder Schriftstellers gibt erst den Schlüssel zur rechten Auffassung, zum richtigen Verständniß seiner Werke. Balmes' Werke, in Frankreich mit ungemeinem Beifall aufgenommen, werden in kurzer Frist auch den Deutschen zugänglich sein. Diese Biographie möge ihnen den Weg bereiten. Der Verfasser derselben war dem berühmten Spanier in Freundschaft verbunden, und außerdem durch seine Vertrautheit mit der spanischen Literatur befähiget, ein treues Gemälde zu entwerfen."

Deutinger, Dr. M., Beispielsammlung aus allen wesentlichen Entwicklungsstufen der Dichtkunst, als 2te Abtheilung der Lehre von dem höchsten Einheitspunkt der Künste in der Poesie. gr. 8. 2 fl. od. 1 Thlr. 7½ sgr.

— — **Grundlinien einer positiven Philosophie, als vorläufiger** Versuch einer Zurückführung aller Theile der Philosophie auf christliche Prinzipien. 1r Thl. Auch u. d. Titel: Die Propädeutik des philosophischen Studiums. gr. 8. 48 kr. od. 15 sgr.

— — **dasselbe. 2r Thl. Auch u. d. Titel: Die Seelenlehre.** gr. 8. 1 fl. 12 kr. od. 22½ sgr.

— — **dasselbe. 3r Thl. Auch u. d. Titel: Die Denklehre.** gr. 8. 2 fl. 24 kr. od. 1 Thlr. 15 sgr.

— — **dasselbe. 4r Thl. Die Kunstlehre. Auch u. d. Titel:** Das Gebiet der Kunst im Allgemeinen. gr. 8. 3 fl. 12 kr. od. 2 Thlr.

— — **dasselbe. 5r Thl. Auch u. d. Titel: Das Gebiet der** dichtenden Kunst. gr. 8. 3 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 10 sgr.

— — **dasselbe. 6r Thl. Moralphilosophie.** gr. 8. geh. 3 fl. od. 1 Thlr. 26¼ sgr.

— — **dasselbe. VIIr Thl. Geschichte der Philosophie.** Ir Bd. 1te Abth. Auch u. d. Titel: Geschichte der Philosophie. 1r Bd. Geschichte der griechischen Philosophie. 1te Abtheil. Die griechische Philosophie von ihren Anfängen bis Socrates. gr. 8. **3 fl. 12 kr. od. 2 Thlr.**

Deutinger, Dr. M., Grundlinien einer positiven Philosophie etc. VIIr Theil. Geschichte der Philosophie. Ir Bd. 2te Abth. Auch u. d. Titel: Geschichte der griechischen Philosophie. 2te Abth. Die griechische Philosophie von Socrates bis zu ihrem Abschluss. gr. 8. geh. 3 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. $11\frac{1}{4}$ sgr. (I — VIIr 1. 2 zusammen 21 fl. 24 kr. od. 13 Thlr. 10 sgr. und mit der Beispielsammlung 23 fl. 24 kr. od. 14 Thlr. $17\frac{1}{2}$ sgr.)

Außer dem Verdienste, daß sie in der Philosophie dem christlichen Prinzip Bahn gebrochen und dadurch vielfach einen neuen Umschwung hervorgerufen, zeichnen sich diese Schriften durch eigenthümliche Frische und Klarheit aus. Vgl. Histor. polit. Blätter 1847. 6s Heft.

Ueber des Verf. Geschichte der Philosophie heißt es u. A. im XXXII. Bde. 11s Heft der histor. polit. Blätter:

„Diese Geschichte ist ein mit eben so viel Ausdauer, Umsicht und Sorgfalt, wie durchdringendem Urtheil gefertigtes Werk.“ In den beiden vorstehenden Bänden ist das ganze Gebiet der griechisch-römischen Philosophie durchmustert. Der erste bespricht, nach den Anfängen der orphischen und homerischen Zeiten, die ältere jonische Schule und Pythagoras, der mit vorzüglicher Sorgfalt behandelt ist (S. 224 — 267). Mit den Sophisten Protagoras, Gorgias, die auf die Eleaten folgen, wird der erste Band geschlossen. Vom 2ten Bande ist mehr als die Hälfte der Darstellung und Würdigung der platonischen und aristotelischen Philosophie gewidmet (S. 73—404). Die verschiedenen Epochen der Academie, bis auf Cicero herab, sind jedoch eben so wenig vernachlässiget, als die stoische und epikuräische Philosophie.

Lasaulx, C. v., Studien des classischen Alterthums. Akademische Abhandlungen. Mit einem Anhange politischen Inhalts. gr. 4. (**70** Bogen.) geh. 7 fl. od. 4 Thlr. 8 sgr.

Der reiche Inhalt dieses Werkes ist: 1. Die Geologie der Griechen und Römer. 2. Ueber den Entwicklungsgang des griechischen und römischen und den gegenwärtigen Zustand des deutschen Lebens. 3. Ueber das Studium der griechischen und römischen Alterthümer. 4. Ueber die Bücher des Königs Numa. 5. Die Gebete der Griechen und Römer. 6. Der Fluch bei Griechen und Römern. 7. Der Eid bei den Griechen. 8. Der Eid bei den Römern. 9. Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniss zu dem Einen auf Golgotha. 10. Das Pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona. 11. Prometheus, die Sage und ihr Sinn. 12. Die Linosklage. 13. Ueber den Sinn der Oedipussage. 14. Zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Griechen. 15. De mortis dominatu in veteres. 16. Brief an Guido Görres über Jerusalem. 17. Reden und Anträge in der deutschen Nationalversammlung. 18. Reden in der baierischen Ständeversammlung.

Menzel, Dr. Wolfgang, christliche Symbolik. Vollständig in 14 Lieferungen. gr. 8. à 36 kr. od. $11\frac{1}{4}$ sgr.

Mit wahrem Heisshunger haben wir diess treffliche Werk erwartet und begrüssen jetzt dessen erste Lieferungen mit aufrichtiger Freude. Denn wenn man sagt, ein solches Werk, welches die christlichen Sinnbilder in Kunst, Legende, in Schrift und Cultus gründlich erklärt, sei ein wirkliches Bedürfniss der Zeit, so hat man nicht die gewöhnliche Buchhändlerphrase wiederholt, sondern volle Wahrheit gesprochen. Seit der Reformation und der Aufklärerei des letzten Jahrhunderts, welche nur auf einseitige Verstandesbildung hinarbeitete, verstehen wir die Sprache der Kirche, ja selbst die Sprache Gottes, der ja auch so gerne der Bilder sich bedient, kaum mehr halb, eine Menge von Beziehungen, tiefsinnigen Andeutungen und Lehren in Schrift und Bildwerk ist uns ein verschlossener Garten geworden. Gerade das verstandene Symbol vermag aber das gläubige Gemüth mächtiger zu ergreifen als die längste Verstandesdeduction. Darum wird der christliche Künstler sich wieder dieses Schatzes bemächtigen müssen, und

der Prediger wird gut thun, aus diesem verschütteten Brunnen wieder lebendiges Wasser zu schöpfen, um die Zuhörer zu erquicken und zu erfreuen, wie es die heiligen Väter gethan. Aber zu diesem Zwecke musste ein Werk verfasst werden, welches in alphabetischer Ordnung den ganzen Complex der christlichen Sinnbilder umfasst und diese ihrem Ursprunge und ihrer Bedeutung nach erörtert. Ein solches Werk hat nun Hr. Wolfgang Menzel unternommen. Nicht leicht war ein Mann zu diesem Werke so geeigenschaftet, wie der berühmte Literaturhistoriker, indem er die umfassendste Gelehrsamkeit, die allseitigste Kenntniss der mittelalterlichen Sagen, Legende, Kunst und Poesie mit warmem, positivem Glauben vereinigt. Und in den drei bisher erschienenen Heften der Symbolik sind wirklich alle Erwartungen erfüllt. Aus den fernsten Ländern, aus den unbekanntesten Büchern sind hier die kostbaren Steine zusammengeschleppt, mit unsäglicher Mühe und Genauigkeit zu dem Baue, der sich vor unsern Augen und zum allgemeinen Gebrauch erheben soll. Zahllose, ganz rührende Legenden sind hier der Vergessenheit entrissen, die einzelnen Theile des christlichen Cultus finden eine auf der Autorität älterer Kirchenschriftsteller sich erbauende Erklärung, viele bisher unbeachtete und unbekannte Bildwerke werden entsprechend gedeutet, die trefflichsten Bemerkungen für Künstler, Sagenforscher, Culturhistoriker sind überall eingeflochten. Umfassendes hervorzuheben zum Beweise würde zu viel Raum und Zeit in Anspruch nehmen. U. s. w. Siehe Augsb. Postzeit. Beil. 273.

Remusat, C. v., St. Anselmus von Canterbury. Ein Gemälde des Mönchslebens und des Kampfes der geistlichen Macht mit der weltlichen im 11. Jahrhundert. Aus dem Französ. von Dr. C. Wurzbach. gr. 8. geh. 2 fl. od. 1 Thlr. 7½ sgr.

Der Verfasser wählte keinen neuen, aber den besten Stoff, um eine neue Arbeit zu liefern, die überall das Merkmal seines tüchtigen Forschergeistes an sich trägt. Auf gründlich geprüfte Quellen des Mittelalters sich stützend, die Literatur seines Gegenstandes nicht den Titeln nach, sondern in ihrem ganzen Gehalte kennend, wußte er mit der Beredsamkeit der neuern Geschichtschreibung den Zauber der einfachen, schlichten Chronik zu verbinden, und lieferte eine so schätzenswerthe Arbeit, daß sie auch dem deutschen Publikum vorgeführt zu werden verdiente.

Rottels, Dr. J. Th., Erziehungs- und Bildungslehre vom Standpunkte christlicher Philosophie. gr. 8. geh. 2 fl. 24 kr. od. 1 Thlr. 15 sgr.

„Ohne uns in eine kritische Beurtheilung des vorstehenden Werkes einzulassen, möchten wir dasselbe der aufmerksamen Beachtung nicht etwa nur der Pädagogen, sondern überhaupt aller höher gebildeten und noch strebenden Geister empfehlen. Abgesehen von dem Fachwissenschaftlichen, enthält dasselbe in klarer Darstellung eine reiche Fülle tiefer Gedanken über das Erziehungs- und Bildungswesen, die manche Seite dieses so sehr in das Leben und die Verhältnisse unserer Zeit eingreifenden Gebiets in oft überraschender Weise zu einem neuen Verständniß bringt.“

Sepp, Dr. J. N., das Heidenthum und dessen Bedeutung für das Christenthum. 3 Bde. (I. Kosmische Theologie oder die Naturreligion und der Polytheismus. II. Der Opferdienst und die Mysterienlehre. System des Pantheismus. III. Der Heroenkult und die Messiaden der Völker. Dualismus.) (86 Bogen.) gr. 8. geh. 8 fl. 48 kr. od. 5 Thlr. 10 sgr.

Motto: „Wer wird uns die Mythologie von der Seite erklären, daß in ihr alle christlichen Wahrheiten vorbildlich erfüllt erscheinen?“
de Maistre.

Es ist bekannt, daß seit den Tagen des Origenes die christliche Wissenschaft von der heidnischen Mythologie Umgang genommen, und indem sie exclusiv an das Judenthum anknüpfte, eine einseitige Richtung gewonnen und eine fühlbare Lücke gelassen hat. Die neuere Zeit hat gleichsam zur Strafe dafür, daß man nicht längst jene vorbildlichen Religionen des Heidenthums für die christliche Weltanschauung

eroberte, die Evangelien selbst in den Kreis der Mythe hinübergezogen. Der Verf. bemüht sich, in dem complet vorliegenden Werke nicht nur den inneren Entwicklungsgang oder den creatürlichen, geistigen und ethischen Moment der Mythologie, sondern zugleich die consequente, historische Entwicklung der Semiten, Chamiten und Japhetiden inhaltlich nachzuweisen, so daß hiemit die heidnische Schöpfungs-, Erlösungs- und Heiligungslehre, und der religiöse Theil der gesammten Geschichte des Alterthums geboten, folglich für die christliche Theologie ein mehr universaler Standpunkt gewonnen, faktisch aber auch die Nothwendigkeit der in jüngster Zeit vielfach angefochtenen classischen Studien bei den so ergiebigen Resultaten dargelegt ist.

Taparelli d. G. J., A., Versuch eines auf Erfahrung begründeten Naturrechtes. Aus dem Italien. übers. von Dr. Fr. Schöttl und Dr. C. Rinecker. 2 Bde. gr. 8. 6 fl. od. 3 Thlr. 20 sgr.

Die Philosophie dieses Werkes ist mit dem Christenthume gepaart, und deßhalb ächte Philosophie; die ganze Theorie ist basirt auf Experienz im Verbande mit einer reinen Metaphysik, welche jetzt sich zum Glücke der Menschheit die Hegemonie zu erringen strebt; es sind vom Autor im Verlaufe des Werkes Zweige dieser Wissenschaft (besonders in der dritten, vierten und fünften Sektion des Werkes ausführlicher betrachtet worden, deren wahre Auffassung uns erst einen richtigen Begriff von kirchlichen und staatlichen Verhältnissen geben; und ist es bei Verfassung des Werkes der aufrichtige Wunsch des Verfassers gewesen, dem Wohle — dem wahren Wohle der Menschheit zu dienen, so wird uns zur Uebersetzung desselben kein anderer Wunsch anspornen, als dem wahren Wohle Deutschlands fördernd zu sein.

Villemain, Geist der altchristlichen Literatur im 4. Jahrhundert. Aus dem Französ. übersetzt von J. Köhler. Mit einer Vorrede von Prof. Dr. Zell. gr. 8. geh. 2 fl. 12 kr. od. 1 Thlr. 10 sgr.

Weltgeschichte, allgemeine, mit besonderer Berücksichtigung der Kirchen- und Staatengeschichte bis auf unsere Zeiten, für alle Stände. Mit vollständigem Namen- und Sachregister. I—IXr Bd. Mit 9 Stahlstichen. Jeder Band wird einzeln gegeben und der Inhalt ist: Ir Bd.: Allgemeine Geschichte des Alterthums. 1 fl. 21 kr. od. 25 sgr. IIr Bd.: Geschichte des Mittelalters. 1r Thl. 1 fl. 36 kr. od. 1 Thlr. IIIr Bd.: Geschichte des Mittelalters. 2r Thl. 1 fl. 45 kr. od. 1 Thlr. 5 sgr. IVr Bd.: Geschichte der neueren Zeit. 1r Thl. 2 fl. od. 1 Thlr. 7½ sgr. Vr Bd.: Geschichte der neueren Zeit. 2r Thl. 1 fl. 36 kr. od. 1 Thlr. VIr Bd.: Geschichte der neuesten Zeit. 3 fl. 12 kr. od. 2 Thlr. VIIr, VIIIr u. IXr Bd.: Geschichte der neuesten Zeit. Neue Folge. Die Geschichte bis in das Jahr 1853. Nebst einem allgemeinen Namen- und Sachregister über den siebenten bis neunten Band. Mit einer Einleitung in das Studium der allgemeinen Geschichte nebst Vorwort von Prof. Dr. P. J. A. Schmitz. 3 Bände. 1r u. 2r Bd. à 3 fl. 12 kr. od. 2 Thlr. 3r Bd. 2 fl. 24 kr. od. 1 Thlr. 15 sgr. I—IXr Bd. zusammen 20 fl. 36 kr. od. 12 Thlr. 22½ sgr.

„Im Interesse wahrer und heilsamer Geschichtsbelehrung müssen wir eine immer größere Verbreitung einer solchen Weltgeschichte wünschen.“ (Religionsfreund 1845. 11s Heft.) So lautete eine vor 10 Jahren erschienene Rezension des Werkes, und der Vorredner sagt ferner: „Das Werk wurde sogleich bey seinem Erscheinen mit Freude begrüßt, und hatte sich, wo es bekannt wurde, der günstigsten Aufnahme, und von den zu einem Urtheile befähigten Männern einer sehr ehrenden Anerkennung zu erfreuen. Denn es herrscht in demselben durch und durch der Geist der Wahrheit, auf deren Erkennung und getreuen Darstellung der Verfasser, wie fast jede Seite des Buches ausweist, mit Fleiß und Ausdauer, und man muß gestehen mit glücklichem Erfolge hingearbeitet hat.“ U. s. w.